نموذج ترخيص

أنا الطالب : خالد حسين جمعه أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

نظرية المعرفة عند ابن رشد

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: خالد حسين جمعه

التوقيـــع:

التاريـــخ:

نظرية المعرفة عند ابن رشد

إعداد

خالد حسين جمعة

المشرف

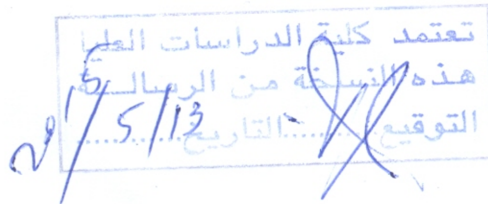
الأستاذ الدكتور سلمان البدور

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

٢٠١٥م



نظرية المعرفة عند ابن رشد

إعداد

خالد حسين جمعة

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

2015م

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة (نظرية المعرفة عند ابن رشد) وأجيزت بتاريخ

٧/ ٥/٢٠١٥م

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيـــع
الدكتور سلمان فضيل البدور، مشرفًا أستاذ – فلسفة	....
الدكتور وليد أحمد عطاري، عضوًا أستاذ – فلسفة	....
الدكتور محمد خالد الشياب، عضوًا أستاذ مشارك-فلسفة	....
الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد، عضوًا أستاذ- فلسفة (متقاعد) جامعة آل البيت	....

الإهداء

إلى من رفرفت بأجنحتها الدافئة حول مضجعي في سكينة الليل . . . .

وأوقدت في صدري شعلة الأمل على مسير الدرب . . . .

وقادتني من أعماق الوادي إلى قمة الجبل لتزيني سلاح العلم وقوة النفس . . . . . .

إلى الحبيبة الغالية ذات القلب الصافي الذي لا يعرف سوى الحب والحنان . . . . أمي الحبيبة

كما أقدم ثواب هذه الرسالة إلى روح أخي سعود ناصر الورع – رحمه الله – كما أهديها إلى أبنائه: فاطمة وناصر وعبد الله ومحمد وشوق .

وكما أهدي ثمرة هذه الرسالة إلى أختي الغالية أشواق . . . . .

ولا يفوتني أن أهديها إلى صديقي الصدوق المهندس كاظم محمد الخياط .

الشكر والتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل لأساتذتي الكرام خاصًا بالذكر المشرف على هذه الأطروحة الأستاذ الدكتور سلمان البدور الذي أشرف على هذا العمل، والذي ما بخل علي بوقته وعلمه وتوجيهاته وتوصياته، وكان مثالاً للعالم المتواضع، حتى خرجت هذه الأطروحة إلى حيز النور من الدقة والموضوعية، كما أتوجه بالشكر والتقدير للأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة الأستاذ الدكتور وليد أحمد عطاري والدكتور محمد خالد الشياب والأستاذ الدكتور عزمي طه السيد على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الأطروحة و أتقدم بجزيل الشكر إلى السيدة مي أحمد كلبونه (أم سند) على ما تقدمت به تعاون وحسن التعامل.

فهرس المحتويات

نظرية المعرفة عند ابن رشد

إعداد

خالد حسين جمعة

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

الملخص

لقد أولى ابن رشد نظرية المعرفة أهمية خاصة، باعتبارها الأساس الذي يقوم عليه كل بحث فلسفي آخر، ومع أن ابن رشد لم يفرد مبحثاً خاصاً بنظرية المعرفة، لكنه تناولها ضمن إطار بحثه في النفس، وبخاصة النفس الناطقة، التي يمثل العقل أسمى وأقوى القوى فيها. ولتحقيق هذا الهدف استخدم الباحث المنهج التحليلي المقارن. وقد تحددت مشكلة الدراسة في مجموعة من الأسئلة حول طبيعة المعرفة عند ابن رشد، وإمكانها، ومصادرها، وحدودها، وكذلك معيار الحقيقة.

وقد تناولت هذه الدراسة دور الحس والعقل في المعرفة عند ابن رشد، وبيان عملية الإدراك، ومراتب المعرفة وحدودها، وكذلك البحث في ما إذا كانت الأفكار عنده فطرية أم مكتسبة، وهل المعرفة ذاتية أم موضوعية، والعلاقة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة على أساس نظريته في النفس والمعرفة، وما معيار الحقيقة عنده. وقد تبين أن نظرية ابن رشد في المعرفة تقوم على أن للصور المدركة وجودَين: وجود محسوس إذا كانت في هيولى، ووجود معقول إذا تجردت من الهيولى، بينما يدرك العقل صور الموجودات إذا تجردت من الهيولى. وعليه؛ فالمعاني المدركة عند ابن رشد صنفان: جزئيّ، وهو إدراك المعنى في الهيولى. وكليّ ،وهو إدراك المعنى مجرداً من الهيولى.

يقسم ابن رشد العقل إلى عملي ونظري "حسب المدركات والغرض من إدراكها"، فما يحصل بالتجربة يدركه العقل كقوة تدرك هذه المعقولات، وهذه العملية تتصل بصورة متخيلة تحدث فيها وإن كان إدراك الصور حكراً على الإنسان، إلاّ أنها يمكن أن تكون في طبع الحيوان، من حيث هي ضرورية لبقائه وسلامته، "مثل الحياكة لدى العنكبوت، والتسديس عند النحل"، إلاّ أنّ الإنسان يفوق الحيوان؛ لأنه يدرك هذه الصور فكراً واستنباطاً (مجردة).

والعقل العملي يدرك الصور المتخيلة المرتبطة بالأفعال الإرادية، والمتصلة بالفضائل العملية "الشجاعة، الوفاء، الصداقة"،لأن وجود هذه الفضائل منوط بتقدير تخيليّ لما ينبغي فعله في مقام ما، وعلى قدر ما. أمّا العقل النظري فيدرك الكليات "المعقولات" دون ارتباط بالعمل. ولمعرفة هذه القوة يجب الوقوف على طبيعة الكليات النظرية. إن الإنسان عند ابن رشد لا يدرك هذه الكليات.إلاّ إذا توافرت الملكة لذلك فيحصل إدراكها. وفي إدراك الإنسان لها، لابد من المرور في مراتب: تبدأ بصور العناصر البسيطة، ثم صور الأجسام المتشابهة الأجزاء، وبعد ذلك الحاسة ثم المتخيلة.

يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة للإنسان، إنما تحصل بالتجربة، والتجربة تكون بالإحساس أولاً والتخيل ثانياً. ولذلك فإن هذه المعقولات لابد أن يسبقها الحسّ والتخيّل، فهي ضرورةً حادثة بحدوثها، وفاسدة بفساد التخيل. كما يؤكد ابن رشد أن قوتي الحس والتخيل تحتاجان إلى قوة الحفظ، وتكرار ذلك الإحساس مرة بعد أخرى حتى ينقدح الكلي، وبالتالي؛ فإنّ "هذه المعقولات إنما تحصل في زمان".

إن انتقال ابن رشد من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية يبقى ضمن فكرة "وحدة النفس الإنسانية"، وإن قوى النفس ترتبط فيما بينها ارتباطاً شديداً، وأن الصلة بينها على ضربين: أحدهما من جهة الوجود، والآخر من جهة المعرفة أو الإدراك. أمّا الاتصال الذي يقوي النفس من جهة الوجود، فذلك لأن كل وظيفة منها تُعدّ شرطاً أو مادةً للوظيفة التي تليه كما تعتبر في نفسها كمالاً وصورة للوظيفة التي هي أدنى منها.

المقدمة

تقوم نظرية المعرفة على البحث في طبيعة المعرفة الإنسانية، وبيان كيفية العلم بالأشياء، وكيفية اتصال القوى المدركة لدى الإنسان بموضوعات الإدراك، وما إذا كانت هذه المعرفة معرفة صادقة ويقينية، أم هي ليست كذلك، وذلك من خلال النزاع الذي دار بصدد طبيعة المعرفة بين أصحاب المذهب الواقعي، وأصحاب المذهب المثالي. أما مصادر المعرفة وأدواتها أو طريقة اكتسابها، فقد اختلف الفلاسفة في تحديد الأدوات التي يكتسب الإنسان بها معارفه وإدراكاته، حيث يرى التجريبيون أن الحس هو مصدر معارفنا جميعاً. أما العقليون فيؤكدون بأنه ليس هناك مصدر للمعرفة يمكن الاعتماد عليه إلا العقل. وذهب أصحاب المذهب النقدي بالوقوف بين التجريبية والواقعية، فالمعرفة عندهم لا تتم إلا بالخبرة الحسية والمبادئ العقلية معاً.

لقد ارتبطت المعرفة عند ابن رشد ارتباطاً وثيقاً بمبحث النفس، الذي كتب فيه العديد من الكتب أشهرها (كتاب النفس)، وكتاب (الحس والمحسوس)، حيث ناقش موضوعات النفس المختلفة، مثل النفس وقواها الغاذية والحساسة والحس المشترك والتخيل والنزوع. إلى جانب دراسته للقوى الجزئية للنفس ، مثل الحفظ والذكر والتذكر، وأولى القوة الناطقة اهتماماً خاصاً.

تنبني نظرية ابن رشد في المعرفة على أن للصور المدركة وجودين: وجود محسوس إذا كانت في هيولى، ووجود معقول إذا تجردت من الهيولى، فالحس يدرك الأجسام المركبة من الصورة والمادة الصورة في هيولى، أما العقل فيدرك صور الموجودات إذا تجردت من الهيولى. وبالتالي؛ فالمعاني المدركة عند ابن رشد صنفان: جزئي وكلي. كما يؤكد ابن رشد بوجود الكليات في الذهن، وهذه الكليات ليس لها وجود خارجي مفارق للذهن،"قول الفلاسفة إن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، يراد بها أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان".إذ يرى ابن رشد بأننا لا نحتاج في أن نعقل ماهيات الأشياء إلى المحسوسات الخارجية، وضرورة الارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات، ومن الجزئيات إلى كلياتها، فالكليات غير موجودة خارج النفس، وإنما تنتزع في الذهن من الجزئيات.

لم يدرس موضوع المعرفة عند ابن رشد من وجهة نظر حديثة، بل بُحث على حاشية مباحث النفس والعقل؛ ولذلك رأى الباحث أن يبحث في نظرية المعرفة عند ابن رشد بنظرة جديدة. وسوف تسعى الدراسة للكشف عن مضمون نظرية ابن رشد في المعرفة؛ حيث ستعالج موضوعات المعرفة عند ابن رشد على نحو جديد ومختلف، يتمثل في المحتويات التي تعالجها الدراسة.

اقتضت هذه الدراسة أن يتم تقسيمها إلى مقدمة وأربعة فصول بالإضافة إلى الخاتمة.
وقد تم في الفصل الأول تناول طرق المعرفة ووسائلها عند ابن رشد، إذ جاءت آراؤه في مصادر المعرفة الإنسانية ترجمة لنزعته العقلية. والتي تنزع إلى أن المعرفة تنبني أساساً على العقل. وإن كان يعترف بالمحسوسات كأحد مصادر المعرفة، إلا أنه يتجاوزها إلى المعقولات.

ويبحث الفصل الثاني في مراتب المعرفة عند ابن رشد، حيث تمت مناقشة هل الأفكار فطرية أم مكتسبة، وكيفية الانتقال من المحسوسات إلى الكليات. وهل المعرفة عند ابن رشد ذاتية أم موضوعية.

أما الفصل الثالث وعنوانه النفس الناطقة. فتمت مناقشة رؤية ابن رشد في النفس بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وكيفية الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال.

وتناول الفصل الرابع التخيل والنبوة عند ابن رشد. فتمت مناقشة كيفية إثبات الرسل عند ابن رشد،وأنواع المعجز عنده. وما معيار الحقيقة في الفلسفة والدين عنده. واشتملت الخاتمة على أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

الفصل الأول

المعرفة عند ابن رشد

الفصل الأول

المعرفة عند ابن رشد

"النفس وقواها"

أعطى ابن رشد للمعرفة أهمية خاصة باعتبارها الأساس الذي يقوم عليه كل بحث فلسفي آخر. ومع أنه لم يفرد مبحثاً خاصاً بنظرية المعرفة، لكنه تناولها ضمن إطار بحثه في النفس، وبخاصة النفس الناطقة، التي يعتبر العقل أسمى وأقوى القوى فيها.

"تعريف النفس"

قدم ابن رشد أولاً تعريف أرسطو للنفس ،فهي عنده "صورة لجسم طبيعي آلي، أو استكمال أول لجسم طبيعي آلي" [1]. والإنسان بهذا المعنى مركب من صورة ومادة، وطالما أن كل جسم مركب من صورة ومادة، كانت النفس بمثابة الصورة والجسم هو المادة.

وقد لجأ ابن رشد إلى تعريف حاول فيه الجمع بين التعريف الأرسطي والموقف الديني فقدم تعريفاً قال فيه :إنها "جوهر وروح قائم بذاته لا ينقسم بانقسام البدن، وليس البدن سوى آلة لها في عالم الدنيا" [2]. أي أن النفس هي ذات مستقلة تدبر الجسم، وهي في الوقت نفسه صورته. وكذلك لا وجود لها إلا به.

إن النفس عند ابن رشد واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى والوظائف، ولا يؤدي تعدد هذه القوى إلى تكثر في النفس. "إن قوى النفس واحدة بالموضوع القريب لها التي هي الحرارة الغريزية، كثيرة بالقوى، كالحال في التفاحة: فإنها ذات قوى كثيرة كاللون والطعم والرائحة والشكل، وهي مع ذلك واحدة. إلا أن الفرق بينهما أن هذه أعراض في التفاحة، وتلك جواهر في الحرارة الغريزية" [3].

وللنفس عند ابن رشد مجموعة قوى يسميها (أجناس) وعددها خمس"النباتية، ثم الحساسة، ثم المتخيلة، ثم الناطقة، ثم النزوعية وهي كاللاحق لهاتين القوتين: أعني المتخيلة والحساسة" [4]، وهي مرتّبة من الأدنى إلى الأشرف، ولكل منها دور ومهمة موكلة إليها تؤديها.

١ -النباتية:

هي القوة الأولى من قوى النفس، ولها ثلاث قوى أساسية وهي: الغاذية والنامية والمولدة. وهي توجد في النبات والحيوان.

---

[1] ابن رشد(1950)،**تلخيص كتاب النفس**،ط1،(تحقيق أحمد فؤاد الأهواني)،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص12

[2] قاسم،محمود(1969)،**في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**،مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة،ص115- 116.

[3] ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص 8.

[4] ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص12،13.

الغاذية: وتعمل على حفظ أجساد المتنفسات، وذلك بأن تخلق ما تحلل منها، فتقوم بذلك بواسطة آلة يسميها ابن رشد الحرارة الغريزية التي تنقل الغذاء من حال غذاء بالقوة إلى غذاء بالفعل، لتجعله مناسباً لهذا الكائن. أما السبب الغائي الذي من أجله وجدت هذه القوة في الحيوان وفي النبات فهي الحفظ (حفظ البقاء).

النامية: هي كالكمال والصورة للقوة الغاذية، ولا يمكن أن توجد بدون القوة الغاذية، ووظيفتها أن تنمي أعضاء الكائن في جميع أجزائه وأقطاره على نسبة واحدة. فهذه القوة قوة فاعلة، وفعلها غير فعل الغاذية، لأنها تخالفها في الماهية، وأما السبب الغائي الذي وجدت من أجله هذه القوة، فهو أنها تقوم بدور العِظَم الذي تحتاجه الأجسام المتنفسة، وينتهي دور هذه القوة عندما يبلغ الموجود العِظَم الذي له بالطبع.

المولدة: من شأن هذه القوة أن تفعل ما هو بالقوة شخص من أشخاص النوع، شخصاً بالفعل، أي إن الأجسام المتناسلة يوجد مثلها بتكاثر النوع، وذلك عن طريق التزاوج الذي هو وظيفة القوة المولدة، و لا يعني ابن رشد بذلك أن في هذا الفعل محرك أولي كما هي النفس الغاذية في فعلها، وإنما يعني أنها القوة التي من شأنها أن تعطي الآلة التي بها هذا الفعل.

يشير ابن رشد بوجود فرق بين المولدة وبين القوة الغاذية والنامية. بأن هذه القوة المولدة توجد في الأشياء من جهة الأفضل ليكون لهذه الموجودات حَظّ البقاء الأزلي بحسب ما يمكن في طباعها، بينما جعلت هذه القوة الغاذية والنامية في الأشياء التي هي موجودة فيها على جهة الضرورة. وتعتبر القوة المولدة كالتمام للقوة النامية وكمالها.

٢ ـ الحساسة:

هذه القوة عند ابن رشد هي قوة منفعلة، وتكون مرة بالقوة حين تكون الحواس في حالة السكون، ومرة بالفعل حين تنفعل القوة الحساسة بالمؤثرات الخارجية. وهذه القوة الحساسة منها القريبة ومنها البعيدة. فالبعيدة كالقوة التي في الجنين على أن يحس. والقريبة كقوة النائم على أن يحس. والمحرك الفاعل للقوة القريبة هو المحسوسات بالفعل.

ومن خصائص هذه القوة أن صورها المدركة عندما تدركها، لها وجود وهيئة تامة ليست منقسمة، على حين أن الأشياء منقسمة خارج هذه القوة. يقول ابن رشد "ليس وجود اللون مثلاً في هذه القوة هو بعينة وجوده خارج النفس: فإن وجوده في هيولاه خارج النفس وجود هوية منقسمة بانقسام الهيولى. وأما وجوده في القوة الحساسة فليس بمنقسم أصلاً بانقسام هيولاه.

ولذلك أمكن أن يستكمل بالجسم الكبير جداً والصغير على حالة واحدة، وبموضوع واحد"[1].

لذلك يصبح للمحسوسات بهذه القوة وجود أشرف مما كان لها في هيولاها خارج النفس. فهذه القوة كما يقول ابن رشد "القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الأمور المحسوسة، أعني القوة الحسية من جهة ما هي معان شخصية" [2]، وهذه أول مرتبة من مراتب تجرد الصور الهيولانية عند ابن رشد.

لا يتم فعل هذه القوة إلا بأعضاء معينة هي الحواس الخمس، والتي تطل بواسطتها على العالم الخارجي فتكسب صور الأشياء، وهي:

أ. قوة البصر:

هي التي تدرك معاني الألوان المجردة في الهيولي من جهة ما هي معاني شخصية، وذلك يرجع إلى كونها تدرك المتضادين، ويرى ابن رشد أن هذه القوة تحتاج إلى متوسط يصل بينها وبين الشيء المرئي، والمتوسط بالنسبة للبصر هو المشف الذي ترتسم من خلاله الأشياء وألوانها. وإلى جانب وجود المتوسط المشف فلا بد من وجود الضوء، والضوء أنواع، منه طبيعي وخارجي كالكواكب والنجوم، ومنها صناعي وداخلي كالأجسام المضيئة ويعتبر ابن رشد هذه الحاسة من أرقى الحواس، وبخاصة للإنسان، لأنها طريق المعقولات المكونة للعلم والمعرفة ومن خصائصها أنها الخطوة الأولى في تحصيل معظم المحسوسات التي تدخل في إنشاء المعرفة "وكل حاسة من هذه الحواس في الإنسان هي الطريق إلى المعقولات الأول الحاصلة له في ذلك الجنس، وبخاصة السمع والبصر، ولهذا يقول أرسطو إن الذين لم يعدموا هاتين الحاستين هم أكثر عقلاً وأجود إدراكاً[3].

ب. قوة السمع:

"هي القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الآثار الحادثة في الهواء من مقارعة الأجسام بعضها بعضاً، المسماة أصواتاً"[4]. ويضع ابن رشد عدة شروط لا بد من تحققها حتى نحصل على المسموعات، وهي أن حركة القارع والمقروع لا بُدّ أن تكون أسرع من حركة الهواء، ذلك إن قربنا جسماً في "غاية الصلابة من جسم آخر في غاية من الصلابة أيضاً، برفق وتمهل، لم يحدث عن ذلك صوت له قدر. وكذلك أيضاً إن لم تكن الأجسام القارعة والمقروعة

---

[1]- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص 24.
[2]- المصدر نفسه، ص24.
[3]- ابن رشد(1954)،**أرسطو طاليس في النفس**،تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو،تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص 207
[4]- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص35

صلدة، فإمّا ألا يحدث صوت أصلاً، وإمّا إن حدث فبشدة حركة" [1]. والمتوسط الذي يحس فيه بالصوت هو الهواء والماء. وبهما تنتقل الأصوات إلى عضو السمع وهو الأذن. ولهذه القوة عند ابن رشد شأن عظيم، إذ تعد الطريق الأول في التعلم، "لأن التعلم إنّما يكون بالكلام، والكلام إنما يتأدى إليه من طريق السمع. إلا أن فهم دلالة الألفاظ ليس هو للسمع، وإنما هو للعقل".[2].

ج. قوة الشم:

هي القوة التي من شأنها أن تقبل معاني الأمور المشمومة، وهي الروائح، وآلتها الأنف، وإن هذه الحاسة في الإنسان أضعف منها في كثير من الحيوان، والرائحة تنقل عن طريق متوسط الهواء والماء، وما يفعله المتوسط هو نقل ما تحلل من المشموم من إيصاله إلى حاسة الشم؛ لذا كانت الحرارة تساعد على نقل الرائحة[3].

د. قوة الذوق:

هي القوة التي يدرك بها معاني الطعوم، وآلتها اللسان، وهذه القوة تدرك الطعوم بتوسط الرطوبة التي في الفم، ويقصد هنا ابن رشد باللعاب الذي تفرزه الغدد اللسانية، وبهذه القوة يختار الحيوان ما يلائمه من الغذاء.

هـ. قوة اللمس:

هي القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الأمور الملموسة، والملموسات عند ابن رشد إمّا أُول (أولية) وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإما ثوان (ثانوية) وهي المتولدة من العناصر الأولية مثل الصلابة واللين. وآلة هذه الحاسّة هو اللحم، وتعمل هذه الحاسّة بالحرارة الغريزية التي تقوم بالقلب والشرايين، وتدرك آلتها الكيفيات المفرطة. هنا يختلف ابن رشد مع (جالينوس) بأن الدماغ هو مركز الإحساس، ويتفق مع رأي (أرسطو) بأن الدماغ هو آلة تعديل الحرارة الغريزية، أما مركز الإحساس عنده فهو القلب "الحس هي الحرارة الغريزية التي هي في القلب بذاتها، وفي سائر الأعضاء بما يصل إليها من الشرايين النابتة من القلب، وأن الدماغ إنّما وجد لأجل تعديل هذه الحرارة الغريزية في آلة الحس[4].

الحس المشترك

تنقسم المحسوسات عند ابن رشد إلى إحساسات خاصة وإحساسات مشتركة. أما المحسوسات الخاصة فهي تلك التي تخص كل واحدة من الحواس الخمس الظاهرة، التي تقدم

---

[1]- المصدر نفسه، الصفحه نفسها.

[2]-ابن رشد، **تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو**، ص206.

[3]-انظر: ابن رشد، **كتاب النفس**، ص39.

[4]- ابن رشد، **كتاب النفس**، ص48.

ذكرها عند الحديث عن القوة الحساسة. والمشتركة هي المحسوسات المشتركة بين حاستين أو أكثر، كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار. فلا بد من وجود قوة مشتركة بها تدرك هذه المحسوسات أولاً، أي قدرة الإنسان والحيوان على استقبال الموضوعات المشتركة التي تدركها أكثر من حاسة مثل الشكل والمقدار فيشترك البصر واللمس معاً في إدراكها. ويدرك بها ثانياً التباين بين كل المحسوسات الخاصة. مثلما أقضي على هذه التفاحة بأنها ذات لون أحمر ورائحة ذكية وشكل مستدير معاً. وثالثاً تدرك أنها تدرك، أي الوعي بالإدراك حين أدرك شيئاً أدركه وأعِي أني أدركه (١).

يؤكد ابن رشد أن هذه القوة لا بد أن تكون واحدة من جهة، وكثيرة من جهة ثانية. فكثرتها لأنها تدرك محسوسات مختلفة بآلات مختلفة، وتحصل عنها حركات مختلفة. وأما كونها واحدة فلأنها تدرك التغاير بين الإدراكات المختلفة ،وكذلك تدرك الألوان بالعين والأصوات بالأذن، والمشمومات بالأنف، والمذوقات باللسان، والملموسات باللمس، فهي تدركها وتحكم عليها بذاتها فهي إذاً "واحدة بالموضوع كثيرة بالقول، وواحدة بالماهية كثيرة بالآلات"(٢). كما يشبه ابن رشد هذه القوة بأنها كالخطوط التي تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها. فهذه الخطوط كثيرة بالأطراف. واحدة بالنقطة التي تجتمع عندها في المركز. وهذا التشبيه يأخذه ابن رشد من أرسطو و"الحال في تصور هذه القوة واحدة من جهة، كثيرة من جهة أخرى، كالحال في الخطوط التي تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها. فإن هذه الخطوط كثيرة بالأطراف التي تنتهي إلى المحيط، واحدة بالنقطة التي تجتمع أطرافها عندها وهي المركز...وهذا المثال قد جرت به عادة المتكلمين في النفس من أرسطو"(٣).

٣ - المتخيلة:

فهي القوة الثالثة من قوى النفس، وهي أسمى مرتبة من الحواس، فهي القوة التي تحكم "على المحسوسات بعد غيبتها. ولذلك كانت أتم فعلاً عند سكون فعل الحواس، كالحال في النوم. وأما في حال الإحساس، فإن هذه القوة تكاد ألا يظهر لها وجود" (٤). وبهذه القوة يمكننا أن نركب أموراً لم تحس بعد.

تختلف المتخيلة عن قوة الحس عند ابن رشد من حيث إنها تدرك المحسوسات بعد غيبتها. وكثيراً ما نكذِّب بهذه القوة ونصدِّق بقوة الحس، كما نسمي المحسوسات الكاذبة تخيلاً.

---

(١)-انظر: المصدر نفسه، ص54.

(٢)-ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص55.

(٣)-المصدر نفسه، ص55، 56.

(٤)-ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس** ،ص59. وانظر:زيدان، محمود،(1989)، **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، دار النهضة، بيروت، ص223.

ويمكن عن طريق هذه القوة أن نركب بها أشياء لم يسبق لنا أن عايناها ،مثل تصور العنقاء أو الغول أو ما شابه ذلك من الأمور التي ليس لها وجود واقعي. فكأن لها فعلاً خاصاً يختلف عن فعل الحس. ويشير ابن رشد إلى أن عملية الحس عملية ملزمة، بمعنى أنه إذا وجدت
المحسوسات في مجال إدراكنا احسسناها بالضرورة، أما التخيل فإنه ليس كذلك إذ لنا أن نتخيل الشيء أو لا نتخيله "فإن نحس من الأمور الضرورية لنا، وليس كذلك التخيل، بل لنا أن نتخيل الشيء وألا نتخيله" ( ).

ويفرق ابن رشد بين التخيل والظن، فالظن يتصل بعامل التصديق، أي يرتبط بوقائع محسوسة، أو معقولة، أما التخيل فقد يكون من غير تصديق، إذ قد نتخيل أشياء لم يتبين لنا بعد صدقها أو كذبها، حدوثها أو استحالة حدوثها. كذلك المتخيلة ليست عقلاً، بل إن الخيال والعقل يختلفان من حيث الموضوع، فموضوع الخيال صورة شخصية وهيولانية، أي صورة جزئية متعلقة بالمادة، بينما موضوع العقل هو الصور الكلية المجردة عن الهيولي (المادة).

ومن خصائص القوة المتخيلة أنها هيولانية وحادثة، شيمة الحس التي تنبثق إدراكاتها منه. فهناك صلة وثيقة بين المتخيلة والحس المشترك، إذ إن التخيل لا يوجد منفصلاً عن الحس، بينما يوجد الحس منفصلاً عن التخيل، أما محركها ومخرجها من القوة إلى الفعل فهو أمران: "أن يكون المحرك لهذه القوة ليست (هي) المحسوسات التي خارج النفس، بل الآثار الباقية منها في الحس المشترك. فإنه قد يظهر أنه يبقى آثار ما من المحسوسات في الحس المشترك بعد غيبتها، ولاسيما المحسوسات القوية. ولذلك متى انصرف عنها إلى ما دونها من المحسوسات بسرعة لم يمكن أن نحسها" ( ).

وقد وجدت هذه القوة في الحيوان من أجل الشوق الذي تكون عنه إذا اقترن إلى هذه القوة الحركة في المكان. "وذلك أن بقوة التخيل، مقترناً بهذا الشوق، يتحرك الحيوان إلى طلب الملذ، وينفر عن الضار" ( ). ودليل ابن رشد على وجود التخيل عند الحيوان، هو الصور الخيالية التي توجد لدى الكثير من الحيوان كالتسديس الذي يوجد للنحل، والحياكة التي توجد للعناكب. وقوة التخيل عند الحيوان حاصلة عن الطبع؛ ولذلك لا يوجد متصرفاً فيها. وليس الأمر كذلك بالنسبة للإنسان، حيث إن صور المتخيلة لديه حاصلة بالفكر والاستنباط( ).

٤ -النفس الناطقة:

هي القوة التي تدرك المعاني المجردة في الهيولي، وتركب بعضه على بعض، وتحكم

( )-المصدر نفسه،، ص60.
( )-المصدر نفسه، ص 63.
( )-المصدر نفسه، ص 65.
( )-انظر : المصدر السابق، ص71.

ببعضها على بعضها الآخر، وهذه القوة لا توجد إلا في الإنسان.

و"لما كان أيضاً بعض الحيوان، وهو الإنسان، ليس يمكن فيه وجوده بهاتين القوتين فقط، بل وبأن تكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولي، ويركب بعضها إلى بعض، ويستنبط بعضها عن بعض، حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثرة (ومهن) هي نافعة في وجوده، وذلك إما من جهة الاضطرار فيه، وإما من جهة الأفضل، فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوة، أعني قوة النطق" [1]. فالإنسان عند ابن رشد يحتاج إلى قوة يدرك بها المعاني المجردة من الهيولى، فيركب بعضها إلى بعض، ويستنبط بعضها من بعض حتى تكون هناك مهن ووظائف هي نافعة في وجوده، وأن يحصل مبادئ العلوم النظرية. وذلك من جهة الاضطرار ومن جهة الأفضل. وبالتالي فإن هذه القوة الناطقة لم توجد في الإنسان من أجل سلامته فقط، بل وجدت فيه من أجل وجوده الأفضل [2]. وسوف تحظى النفس الناطقة بتفصيل أكثر فيما سيأتي.

٥ - القوة النزوعية:

"هي القوة التي بها ينزع الحيوان إلى الملائم، وينفر من المؤذي، وذلك من أمرها بين بنفسه، وهذا النزوع إذ كان إلى الملذ سمي شوقاً، وإن كان إلى الانتقام سمي غضباً، وإن كان عن روية وفكر سمي اختياراً وإرادة" [3]. أي أن قوة النزوع عند ابن رشد لها صلة وثيقة بالتخيل. فالكائن الحي الحيواني (الإنسان والحيوان) إنما يتحرك لمعنى ما في المحسوس يشوقه إليه أو ينفره عنه، سواء أكان هذا المحسوس حاضراً أم غائباً؛ لذلك استحال وجود حيوان متحرك بالنزوع وعادم للتخيل. وعلى ذلك لزم ضرورة أن القوة النزوعية لا توجد إلا مع التخيل [4].

وأساس القوة النزوعية هو (الحار الغريزي)، ويشهد بذلك ما يحدث للإنسان عند النزوع من المظاهر الانفعالية الجسمية كحمرة الغضب، واصفرار الوجه من الخوف. كما يرى ابن رشد أن حركة هذا "الحار الغريزي"هي الانفعال، وهذا الحار الغريزي يحرك الأعضاء إلى الفعل، ولذلك توجد علاقة بين الفعل والانفعال. أي أن عدم قبول القوة النزوعية للتحرك بفعل الصور الخيالية يسمى مللاً، كما أن بطء قبول هذه القوة النزوعية للتحرك بفعل الصور الخيالية يسمى كسلاً. أما سرعة قبول القوة النزوعية للتحرك بفعل الصور الخيالية فيسمى نشاطاً [5].

رتب ابن رشد قوى النفس ترتيباً تصاعدياً يخضع لأهمية كل منها ،وكذلك من الناحية

---

[1]- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص68.
[2]-انظر: المصدر نفسه، ص 69.
[3]-المصدر نفسه، ص 97، 98.
[4]-انظر :المصدر نفسه، ص98.
[5]-انظر : ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص99.

التشريحية التي استفاد منها من أجل ذلك، حيث جعل لكل قوة مكاناً خاصاً به في الدماغ، وأن اعتلال أية قوة من هذه القوى يؤثر أو يخل جميع القوى التي تليه، ولا تؤثر على القوى التي قبلها. "ولما كانت هذه القوى مختلفة الأفعال، كانت مختلفة المواضع من الرأس. ولما كان الحاس إنما يحس أولاً، ثم يصور المصور، ثم يميز المميز، ثم يقبل الحافظ ما ميز المميز، وجب ضرورة أن يكون المصور في أفق الحاس من الدماغ، ثم يليه المفكر، وذلك من الموضع الأوسط، ثم يلي المفكر الذاكر والحافظ، وذلك في المؤخر من الدماغ...، ولذلك كانت هاهنا مراتب خمس: أولها جسماني كثير القشر وهو الصورة المحسوسة خارج النفس، والمرتبة الثانية وجود هذه الصورة في الحس المشترك وهي أول "مراتب"روحانية، والمرتبة الثالثة وجودها في القوة المتخيلة، وهي أكثر روحانية من الأولى، والمرتبة الرابعة وجودها في القوة المميزة، والخامسة وجودها في القوة الذاكرة، وهي أكثر روحانية" ( ).

الإدراك العقلي:

ترتكز نظرية المعرفة عند ابن رشد على المقاربة بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، والصعود من المحسوسات إلى المعقولات. وبذلك فإن للصور وجودين هما: "وجود معقول، إذا تجردت من الهيولى. ووجود محسوس، إذا كانت في هيولى" ( ).. وإذا كان الحس يدرك الأجسام المركبة من المادة والصورة، فإن العقل يدرك ماهية هذه الأجسام. فلا تصبح معقولات وعقلاً، إلا إذا جردها العقل من الأمور القائمة بها (الموضوع والمادة).

فالمعرفة عند ابن رشد من نتاج العقل، ويشترط في وجودها مادة المعرفة ،وهي العالم الخارجي المستقل عن أفكارنا استقلالاً موضوعياً. وهي عقلية لأنها تحصل من ذات عارفة هي النفس الناطقة، وتتم المعرفة بمساعدة العقل الفعال الذي هو ملازم للنفس من حيث هو علة الإدراك فيها، وهو الذي يقوم بانتزاع ما هو مشترك من الجزئيات فيجرده عن مادته حتى يجعله معقولاً بالفعل، وهذا العقل الفعال مفارق من جهة أخرى لكونه خال من المادة تماماً،
فيقول:"ويظهر أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولاني، وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً، سواء عقلناه نحن أم لم نعقله. وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه. وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة، وتبين ها هنا أنه فاعل. ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره، أعني من حيث هو صورة لنا، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي. إذ كان في نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أم لم نعقله"( ).

( ).ابن رشد، **تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو**، ص211.
( ).ابن رشد،(2008)، **تهافت التهافت**، تقديم أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص147.
( ).ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص88,89.

العقل عند ابن رشد هو أحد قوى النفس، والنفس عنده واحدة من حيث الموضوع والماهية، ومختلفة وكثيرة من ناحية الوظائف والقوى، والعقل كذلك هو واحد في طبيعته، ولكنه متعدد الصور والمظاهر. فطبيعة العقل هي انتزاع صور الأشياء مجردة عن هيولاها من جهة أولى، واستعداد لقبول هذه الصور من جهة ثانية، ولقد جعل ابن رشد العقول ثلاثة أقسام على خلاف أرسطو وبقية الشراح الذين اختلفوا كثيراً في هذه المسألة، وهذه العقول هي : العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال أو الفاعل. وسيأتي ذكرها تفصيلاً فيما بعد.

حدود المعرفة الإنسانية

حاول ابن رشد أن يبرهن على وجود صور عقلية منفصلة؛ لذلك وضع نوعين من الإدراكات: الإدراك الكلي والإدراك الجزئي. الأول هو إدراك الأفكار العامة مستقلة عن المادة. أما الثانية فهي إدراك الأفكار في المادة. ويقابل هذين النوعين من الإدراك ملكتان مختلفتان، الملكة العقلية التي تدرك الكلي منفصلاً عن المادة، والملكة المتمثلة في الإحساس والتخيل التي تدرك الأفكار في المادة. "إن المعاني المدركة صنفان: إما كلي، وإما شخصي، وإن هذين المعنيين في غاية التباين، وذلك أن الكلي هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى. والإدراك الشخصي هو إدراك المعنى في هيولى" (١). والفرق بين هاتين الملكتين عند ابن رشد كامن في كون الأولى لا تقتصر فقط على الإدراك بل تقوم أيضاً بتركيب الأفكار واستنتاج بعضها من بعض.

هذه الملكة العقلية عند ابن رشد هي التي تميز الإنسان عن الحيوان، لأن الإنسان يحتاج في بقائه وتأقلمه مع الطبيعة إلى اكتساب صنائع ومهن كثيرة، ولا يتم ذلك إلا بالاستنباط والمقارنة، ثم تركيب صور الأشياء بعضها إلى بعض، ومن ثم الحكم عليها لكي يعرف الإنسان فوائد أو ضرر صنعته. "ولما كان أيضاً بعض الحيوان، وهو الإنسان، ليس يمكن فيه وجوده بهاتين القوتين فقط، بل وبأن تكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى ،ويركب بعضها إلى بعض، ويستنبط بعضها عن بعض، حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده" (٢).

فالإنسان عند ابن رشد بحاجة إلى عقل عملي لكي يحافظ على سلامة الإنسان،وعقل نظري يميز الإنسان عن بقية الحيوان. ووجودهما فيه من جهة الأفضل "ولم تقتصر الطبيعة على هذا فقط، أعني أن تعطيه مبادئ الفكر المعينة في العمل. بل ويظهر أنه أعطته مبادئ

---

(١)- المصدر نفسه، ص 67.

(٢)- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص68.

أخرى ليست معدة نحو العمل أصلاً، ولا هي نافعة في وجوده المحسوس لا نفعاً ضرورياً، ولكن من جهة الأفضل: وهي مبادئ العلوم النظرية. وإذا كان ذلك كذلك، فإنما وجدت هذه القوة من جهة (الوجود) الأفضل مطلقاً، لا الأفضل في وجود المحسوس" ( ) فقسم ابن رشد الملكة العقلية إلى قسمين، العقل العملي والعقل النظري، ووظيفة العملي هي اكتساب المهن والصنائع للإنسان، أما النظري فهي من أجل القدرة العقلية، ويؤكد ابن رشد ذلك بقوله : إن في الإنسان قوتين "أحدهما يسمى العقل العملي، والآخر نظري. وكان هذا الانقسام عارضاً لها بالواجب، لانقسام مدركاتها، وذلك أن إحداهما إنما فعلها استكمالها بمعانٍ صناعية ممكنة، والثانية بمعانٍ ضرورية ليس وجودها إلى اختيارنا"( ).

العقل النظري

يرى ابن رشد أن القوة النظرية أو العقل النظري توجد واضحة عند بعض الناس دون بعضهم الآخر، وهم الذين اصطفتهم العناية الإلهية من الناس جميعاً، وهذه القوة عنده غير ضرورية من جهة الوجود المحسوس، بل من جهة الأفضل. و"يظهر من أمرها أنها إلهية جداً، وأنها إنما توجد في بعض الناس، وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع" ( ). كما أن من خواص هذه القوة أنها تدرك المعقولات من حيث هي معقولات، أي أن تكون المعقولات مجردة عن ملابسات التجربة الحسية، ولكي نعرض طبيعة العقل النظري لا بد أن نحدد خصائص المعقولات التي يدركها، أي أن هناك فروق بين المعقولات الكلية والصور الهيولانية. ذلك أن الصور الهيولانية تتصف بأربع صفات:

١ -وجودها تابع تغير الذات.

٢ -أنها متعددة بالذات بتعدد الموضوع، ومتكثرة بتكثره ،مثال(هناك صور عديدة من الإنسان، زيد أو عبيد، كل منهم يختلف عن الآخر).

٣ -أنها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصور، وشيء يجري منها مجرى المادة ،مثال (شكل التمثال هو الصورة، والحجر هو المادة).

٤ -أن المعقول فيها غير موجود، أي أن "جميع المحمولات الذاتية التي توجد للصور الهيولانية من جهة ما تعم، ومن جهة ما تخص" ( ).

أما الصور المعقولة فإنها تتميز بصفات عديدة تختلف عن تلك التي تتميز بها الصور الهيولانية، وهي:

( )- المصدر نفسه، ص69.

( )- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

( )- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص69.

( ) المصدر نفسه، ص75.

١ -وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه.

٢ -إدراكها غير متناه، لأنها تصدق على كثرة غير متناهية.

٣ -الإدراك فيها هو المُدرِك، أي أن العقل يعقل ذاته، فالعقل عندما يتوصل إلى قضايا مجردة، فإنه يعقلها ويعقل ذاته، وفي الوقت نفسه تصبح هذه المعقولات جزءًا من العقل نفسه.

٤ -إدراك هذه المعقولات ليس انفعالاً بالمادة المدركة. خلافاً للعملية الحسية التي هي انفعال بهذه المادة. حيث إنه في حالة إدراك المعقولات الكلية فإنه يمكن أن نعقل الأمور الكلية مهما كانت درجة تجردها، بخلاف العملية الحسية حيث لا تقوى على إدراك المؤثرات الشديدة، كالضوء الشديد مثلاً.

٥ -العقل يزيد مع الشيخوخة، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك.

لقد بحث ابن رشد في طبيعة العقل النظري بقصد الوصول إلى المقاربة بأن المعقولات متصلة بالحس والخيال. لأننا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً ثم نتخيل. وحينئذ يمكننا أخذ الكلي. أي الترقي خطوة خطوة من مرتبة الحس إلى الخيال إلى العقل، وبالتالي فإن المعقولات مهما بلغت من تجريد فإن لها صلة بالهيولي، وإنها إنما توجد من جرّاء هذه الصلة، فالكلي لا يمكن الوصول إليه إلا بعد المرور على الجزئي. وهكذا فالمعقولات تأتينا بعد مرور إدراكنا بالحس والتخيل، حتى تلك التي لا ندري متى حصلت ولا كيف حصلت.

العقل العملي:

هي القوة المشتركة لجميع الناس عند ابن رشد، فلا يخلو إنسان منها؛ لأن لها فائدة أساسية هي المحافظة على بقاء النوع الإنساني. ومع أنها ضرورية لكل إنسان، لكنها غير متساوية لدى الجميع. "فهذه القوة هي القوة المشتركة لجميع الأناسي التي لا يخلو إنسان منها، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر"[1]. وهذه القوة عند ابن رشد لها أشكال متعددة، فتوجد بالقوة أحياناً، ثم توجد بالفعل أحياناً أخرى. ومعقولاتها الحاصلة لدينا تكتسبها من التجربة، وهذه التجربة تكون بالإحساس أولاً، وبالتخيل ثانياً. "أما أن هذه المعقولات العملية، سواء كانت معقولات قوى أو مهن حادثة وموجودة فينا أولاً بالقوة، وثانياً بالفعل، فذلك من أمرها بين. فإنه يظهر عند التأمل أن جُلّ المعقولات الحاصلة لنا منها، إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً، والتخيل ثانياً"[2].

([1])-ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص69.
([2])-ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص 69،70.

يرى ابن رشد أن ما يحصله من معرفة العقل العملي يعتمد في اكتساب صورها على الحس والتخيل، وهما قابلان للتغير والتحول. وكل ما هو متغير فاسد. فإن مثل هذه المعرفة تفسد بفساد التخيل. "فهذه المعقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحس والتخيل، فهي ضرورة حادثة بحدوثها، وفاسدة بفساد التخيل"( ). فالحكمة في وجودها لدى الإنسان وحده، أنها من القوى التي تستطيع أن توجد وتكون صوراً خيالية بالفكر والاستنباط، فتكون مهناً أو صنائع. "وذلك أنه يظهر أن هذه الخيالات ليست موضوعة بجهة ما لهذه القوة، بل كمال هذه القوة وفعلها، إنما هو في أن يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة"( ).

بهذا العقل العملي يحب الإنسان ويبغض ويعاشر ويصاحب، وبالجملة حصول الفضائل، وذلك أن وجود الفضائل يرتبط بتخيل الأفعال الفاضلة قبل إتيانها. فالعقل العملي مرتبط بقوة التخيل وذلك بالنسبة للإنسان، أما عند الحيوان فإن هذه الفضائل جعلها ابن رشد"بنوع من التشكيك مع الفضائل الإنسانية" ( ). وذلك لأنها طبيعية للحيوان، مثال ذلك الشجاعة في الأسد والقناعة في الديك، وبذلك تكون فضائل الحيوان هي أمور غريزية، وأنها بالطبع دون تعقل لعدم وجود القوة الناطقة في الحيوان. أما بالنسبة للإنسان فإن وجود القوة الناطقة تجعله يفعل الفضائل بعد روّية واختيار وتدبر.

( )المصدر نفسه، ص70. وانظر: محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، ص25.
( )المصدر نفسه، ص71.
( )المصدر نفسه، ص 71.

الفصل الثاني

مراتب المعرفة عند ابن رشد

الفصل الثاني

مراتب المعرفة عند ابن رشد

تبدأ المعرفة عند ابن رشد من الحواس ثم المتخيلة وبعد ذلك العقل، في مراحل ومراتب من التجريد والانتزاع، وكل مرتبة أعلى، فهي أعلى وأشرف. فتكون المعرفة عملية انتقال الصور من المحسوس إلى المعقول.

فجعل ابن رشد كسب المعقولات متوقفاً على التجربة، ذلك "أنه إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أنّا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً، ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي، ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس، فاته معقول ما، فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبداً ولا يمكن فيه إدراكه"[1].

من هنا تكون مراتب المعرفة عند ابن رشد مبتدئة من الحواس إلى المتخيلة، ثم العقل. فيكون هناك نوع من التوازي بين تدرج الوظائف النفسية من جهة الوجود، وبين وظائفها من جهة المعرفة. فهناك وجود يكمل شيئاً فشيئاً، وهناك معرفة تسمو هي الأخرى شيئاً فشيئاً. وكل مرتبة في الوجود تقابلها مرتبة في المعرفة "فتكون ها هنا للصور ثلاث مراتب: المرتبة الأولى جسمانية، ثم تليها المرتبة التي في الحس المشترك، وهي روحانية، ثم الثالثة وهي التي في القوة المتخيلة، وهي أتم روحانية"[2].

ويؤكد ابن رشد أهمية الحواس، حيث جعلها المحرك الأول، والفاعل الذي يعود إليه الفضل في إنشاء معظم المعارف، وهي الحلقة الأولى التي تبنى عليها صور المعرفة. فالقوى النفسية تتصوّر الواقع الخارجي تصوراً حقيقياً، فيكون المحرك لهذه القوة هو العالم المحسوس. فتصبح المعقولات عند ابن رشد منوطة بهذه الحواس. وأن غياب أية حاسة منها، يفقدنا معقول هذه الحاسة. "ولذلك متى عدمنا حاسة ما عدمنا معقولها، وكذلك متى تعذر علينا حس شيء ما فاتنا معقوله. ولم يكن حصوله لنا إلا على جهة الشهرة"[3].

ويشير ابن رشد إلى أن هناك تدرجاً بين قوى النفس، حيث ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، "أحدهما من جهة الوجود، والآخر من جهة المعرفة أو الإدراك، مثال ذلك أن النفس الغذائية تُعدّ مادة للنفس الحسية، وهذه تُعدّ مادة للنفس الخيالية" [4]. فكل وظيفة لقوى النفس تُعدّ شرطاً لحصول الوظيفة التي تليها، وهي في الوقت نفسه كمال وصورة للوظيفة التي هي أدنى منها. "وتستكمل كل قوة من هذه القوى في وجودها بالقوة التي هي أسمى منها. فالقوة الغذائية

---

[1]. ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص79.
[2]. ابن رشد، **الحاس والمحسوس**، ص205.
[3]. ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص145.
[4]. محمود قاسم، **في النفس والعقل**، ص293.

تستكمل بالقوة الحسية، والقوة الحسية تستكمل وجودها بالقوة المتخيلة" [1]. فيعطي ابن رشد مثال التدرج بين هذه الوظائف "أن الحس يُعدّ شرطاً في الإدراك العقلي ومادة أولية له. لكنه يُعدّ أيضاً كمالاً وصورة للوظائف الدنيا كالتغذي والنمو. أما جهة العلم فلأنه لا خيال دون حس، ولا تفكير دون خيال. بمعنى أن الحس والخيال شرطان ضروريان في الإدراك العقلي بمعنى الكلمة"[2]. أي أنّ الحس لا يكمل من جهة الوجود إلا بالخيال. كما أن الخيال لا يكمل من جهة المعرفة إلاّ بالحس، فالحس يحتاج في كمال وجوده إلى الخيال. والخيال يحتاج في كمال معرفته إلى الحس.

أما العقل عند ابن رشد فإنه يستمد المعلومات من المحسوسات بواسطة التفكير، فكل فكرة من أفكارنا هي صورة منتزعة من الوجود المادي (العالم)، فيصبح هناك صلة بين العقل والمحسوسات، أي ارتباط العلة بالمعلول. فيرى ابن رشد أن العقل هو إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها، فالصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها، صارت علماً وعقلاً، ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، كان العقل هو إدراك المعقولات، أي إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها وأسبابها[3]، فالعقل عند ابن رشد يصبح هو طريق تحصيل المعرفة.

ولكي يوضح ابن رشد فكرة المراتب والتدرج في المعرفة، يعطي مثال الموجود الواحد الذي نجد له مراتب في الوجود. "فإن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض. وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده في الهيولى. وله وجود أشرف من هذا، وهو وجوده في البصر، وذلك أن هذا الوجود هو وجود للّون مدرك لذاته، والذي له في الهيولى، هو وجود جمادي، غير مدرك لذاته، وقد تبين أيضاً أن للّون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية، وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة. وكذلك تبين أن له في القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الخيالية. وله في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات"[4].

هكذا نجد عند ابن رشد أن اللون له خمس مراتب في الوجود:

١ - في الحس (البصر، الحاسة الفردية).

٢ - في الحس المشترك.

٣ - في الخيال.

٤ - في الذاكرة.

٥ - في العقل.

---

[1] المصدر نفسه، ص 294.

[2] المصدر نفسه، ص135.

[3] نظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص224-225.

[4] المصر نفسه، ص 154

وهكذا هي مراتب الوجود وما يقابلها من مراتب المعرفة عند ابن رشد، فكل مرتبة من الوجود تقابلها مرتبة في المعرفة، بحيث تكون المعرفة الناتجة عن وجود اللون في البصر، غير المعرفة الناتجة عن وجود اللون في الحس المشترك أو في الخيال إلى أن تصل إلى العقل.

إذا كان المعقول يحصل للنفس عن طريق واحد هو الحس، الأمر الذي يجعل المعرفة لا تتحقق إلا إذا كان موضوعها صالحاً لأن يكون موضوعاً من موضوعات الحس. فلنا أن نتساءل هل الأفكار مكتسبة أم فطرية عند ابن رشد؟ وهل حدود المعرفة الإنسانية تنحصر في ما هو محسوس.

الأفكار فطرية أم مكتسبة

يرفض ابن رشد نظرية التذكر الأفلاطونية، لقد كان رأي أفلاطون أن النفس قبل وجودها في عالمنا كانت في العالم الأعلى، عالم الحقيقة، وأثناء وجودها هناك اكتسبت مبادئ الموجودات "فالنفوس... كانت موجودة قبل وجودها في الصور الإنسانية، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر"( ). فالمعرفة الحقيقية عند أفلاطون كانت في النفس قبل حلولها في البدن، ويبرهن عن ذلك من خلال الاتصال مع شخص ما، وتطرح عليه مجموعة من الأسئلة من أي علم من العلوم، فسوف يجيبنا على الأسئلة في الحال، وإن لم يتلق مبادئ ذلك العلم بالتعليم، فكيف استطاع أن يفعل ذلك، مالم تكن لديه من قبل معرفة بتلك الحقائق، ويؤكد أفلاطون أن المعرفة فطرية "بحيث من الضروري لنا أن نكون قد حصلنا على معرفة كل هذه الأشياء قبل الميلاد"( ).

طالما أننا نولد وفينا معرفة، فلماذا اكتساب المعارف بالحواس والعقل بعد الولادة؟ يجيب أفلاطون بأننا "نكسب من جديد المعرفة التي حصلنا عليها في زمن ماضٍ" ( ) من هنا كان رأى أفلاطون في المعرفة، بل إن المعرفة عنده ليست إلا تذكر، أي "عملية للكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والإهمال"( ).

فالعلم عنده تذكر ما كنا نعرف، والجهل نسيان هذه المعارف. وعملية التذكر الأفلاطونية تقوم على أساس "أننا إذا ندرك شيئاً ما بالبصر أو بالسمع أو بأي حاسة أخرى فإن هذا الشيء يهيء لنا فرصة التفكير في شيء آخر قد نسيناه، ويقترب عن الأول، سواء شابهه أو لم يشابهه"( ).

( )-أفلاطون (1965)، **فيدون**، ترجمة الناشر والشربيني، ط3، دار المعارف، القاهرة، ص55.
( )-المصدر نفسه، ص53، 54.
( )-المصدر نفسه، ص 54.
( )-أفلاطون،(1963)،**محاورات أفلاطون**،ترجمة زكي نجيب محفوظ،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، ص202.
( )- أفلاطون، **فيدون**، ص45.

انتقد ابن رشد نظرية التذكر الأفلاطونية، لأنها تعارض الطريق الطبيعي في اكتساب المعارف، فلو كانت المعرفة موجودة مع الإنسان، فما الحكمة من التعلم من أساسه. "متى فاتنا منها معقول ما، ثم أدركناه، أن إدراكه تذكر، لا حصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا، حتى يكون تعلم الحكمة عبثاً، وهذا كله بين السقوط بنفسه" ( )، فلو كان اكتساب المعرفة عن طريق التذكر، لكان وجود الوسائط من الحواس والتخيل والعقل باطلاً، ولا ضرورة له، والطبيعة لا تخلق باطلاً، بل كل شيء في الوجود لحكمة وغاية، "أما من زعم أن صور المحسوسات موجودة بالنفس بالفعل، وأنها إنما تحتاج إلى المحسوسات من خارج ليتذكر ويتنبه فقط، فقد يدل على بطلانه، أنه لو كانت هذه الصور موجودة لها بالفعل لما احتاجت إلى الصور التي من خارج في حصول العلم بها،... لو كان الأمر هكذا، لكانت هذه الآلات باطلاً وعبثاً، والطبيعة لا تصنع باطلاً " ( ).

وقد رفض ابن رشد القول بأنه إذا فكر أحد من الناس في شيء أن يفكر فيه الآخرون، لأن هذا منافٍ للأطباع الإنسانية، ومخالف لسنة الكون الإلهية، "إن كانت ها هنا صور ينظر العقل منها إليها كما ينظر الحس إلى المحسوسات ،وكان إدراك المحسوسات غريزياً لنا أي ليس يحصل عن معرفة متقدمة فقط يجب أن تكون المعقولات غريزية لنا لا أن يكون منها ماهو غريزي وماهو متعلم" ( ).

يتساءل ابن رشد لو كانت المعرفة جاهزة مع الإنسان ومنذ الولادة (فطرية)، فلماذا يفقد الأكمه محسوس اللون إذا ولد أعمى؟، ولماذا يفقد محسوس الشيء من فقد حاسته التي يدرك بها، هنا ينتقد ابن رشد أفلاطون في تفسير رأي أرسطوطاليس "فما كان من ذوات الحس...، وضع الصور المعقولة مدركة بذاتها كالمحسوسات، ألا نحتاج في حصولها لنا إلى الإحساس، ولو كان ذلك كذلك لعرف طبائع المحسوسات من به آفة في حواسه حتى يكون يتعرف طبائع الألوان من ولد أكمه، وطبائع الأصوات أي معقولاتها من ولد أصم"( ).

فسبب رفض ابن رشد نظرية التذكر هو أن هذه النظرية تجعل تفكير الناس واحد، حيث إذا فكر شخص بشيء، لا بد أن يفكر فيه الآخرون وعلى النحو نفسه. وهذا مخالف للطبيعة الإنسانية، فالكليات "ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه. وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط"( )، فالمعرفة عند ابن رشد تكون من داخل النفس، وتكتسب مع مرور الزمن

( )- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس،ص 80.
( )- ابن رشد، الحاس والمحسوس، ص 201، 202.
( )-ابن رشد،(1938)،**تفسير ما بعد الطبيعة**،ج1،تحقيق الأب موريس بويج،المطبعة الكاثوليكية،بيروت، ص158.
( )-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 159.
( )-ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص81.

الزمن من خلال التجربة التي نحس بها أولاً، ثم نتخيلها ثانياً، فمن خلال تكرار هذه الإحساسات، وبفعل هذه القوة وبمساعدة من قوة الحفظ التي تستطيع أن تحفظ بمعاني الأشياء، وأن تكرارها عدة مرات حتى تتقدح فكرة الكلي. "إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أنّا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً، ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي ؛ ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس، فاته معقول ما. فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبداً ولا يمكن فيه إدراكه" [1]. ولا يتوقف ابن رشد عند هاتين القوتين؛ الحس والتخيل فقط بل يحتاج إلى قوة الحفظ.

فالمعقول عند ابن رشد يحصل عن طريق واحد هو الحس وحده. الأمر الذي يجعل المعرفة لا تتحقق إلا إذا كان موضوعاً صالحاً، لأن يكون موضوعاً من موضوعات الحس؛ ولهذا يبيّن ابن رشد بالنسبة للمعقولات الأولى التي يعتقد أنها فطرية، أنها كلها مكتسبة، ولكن نسي الإنسان وقت الذي اكتسبها. "وكذلك يشبه أن يكون الحال في الجنس الآخر من المعقولات التي لا ندري متى حصلت، ولا كيف حصلت، إلا أن تلك لما كانت أشخاصها مدركة لنا من أول الأمر. لم نذكر متى اعترتنا فيها هذه الحال التي تعترينا في التجربة، وهذا ظاهر بنفسه، فإن هذه المعقولات ليست جنساً آخر من المعقولات مبايناً للتجربة. ولذلك ما يجب أن يكون حصولها بجهة واحدة" [2]. وهذا يعني رفض ابن رشد التام لفكرة أن هناك أفكاراً فطرية.

كما يؤكد ابن رشد أن هناك اختلافاً بين الناس في المعارف، وذلك تبعاً لإمكانيات كل شخص وبحسب دراسته وإطلاعه. فرفض نظرية التذكر التي ترى أنه عندما يكتسب فرد ما علماً يجب أن يكتسبه الآخرون، وإن لم يمارس هؤلاء العلم نفسه"وبإسناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها، وصار معقول الإنسان عندي مثلاً غير معقولة عند أرسطو،...، وأيضاً لو أنزلنا هذه الكليات غير متكثرة بتكثر خيالات أشخاصها المحسوسة للزم عن ذلك أمور شنيعة: منها أن يكون كل معقول حاصل عندي حاصلاً عندك حتى يكون متى تعلمت أنا شيئاً ما تعلمته أنت، ومتى نسيته أنا نسيته أنت أيضاً، بل ما كان يكون هنا تعلم أصلاً ولا نسيان. وكانت تكون علوم أرسطو كلها موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد" [3].

هكذا ينكر ابن رشد أن تكون المعارف التي نستطيع أن نحصل عليها آتية عن طريق التذكر أو أنها تكون فطرية، لأنه يرى أن هذه المعقولات ذات هيولى، وموجودة أولاً بالقوة، وثانياً بالفعل، وحادثة فاسدةٌ، "ولذلك ما كان منها صادقاً كان له موضوع خارج النفس يستند

---

[1]- المصدر نفسه، ص79.
[2]-ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص79.
[3]-المصدر نفسه، ص81، 82.

كليته إلى صورته المتخيلة. وما لم يكن له موضوع كعنزأيل، وعنقاء مغرب، كان كاذباً، لكون الصور المتخيلة كاذبة"[1]. فالمعرفة اليقينية مستمدة من الوجود اليقيني، والكليات خالدة، والعقل يدرك من خلال الجزئيات الجوهر الكلي الذي قال به أرسطو، فجاراه ابن رشد، أنه لا يمكن أن يكون قبل الوجود، ومعرفة الكليات البسيطة لا تحتاج إلى برهان، ولا يمكن إثباتها ببرهان، فما يركبه العقل من خطأ محصور في إدراكه الأعراض المركبة لا يتعداها إلى إدراك الجوهر[2].

اعتمد ابن رشد على الحس والعقل في بناء مذهب متكامل يقوم على التجربة، ويؤدي مبدأ السببية هنا دوراً رئيسياً في حصول أي معرفة. يؤكد ابن رشد أن التعرض لمبدأ السببية هو تعرض للأسس التي يقوم عليها العلم والفلسفة، ويكون العامل الأساسي لهدم كل ما يبنى عليه كل تفكير فلسفي عقلي. فجعل التخلي عن السببية مساوٍ للتخلي عن كل معرفة ثابتة سواء أكانت دينية أم فلسفية. إذ لا بد لكل معرفة من دليل. ولا بد لكل دليل من أسباب تبرز صحته. وبالتالي يقرّ ابن رشد العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، ولا يوجد أي انسان بكامل قواه العقلية يُقدِم على إنكار مبدأ السببية"إما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي. والمتكلم بذلك: إمّا جاحد بلسانه لما في جنابه، وإمّا منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك"[3].

يرى ابن رشد أن السبب والعلة في الأصل هما اسمان لمسمى واحد. ووضَع تقسيماً رباعياً للعلل أو الأسباب كما هي عند أرسطو "السبب والعلة اسمان مترادفان، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية"[4]. فمبدأ العليّة عند ابن رشد يحمل عناصر البرهنة عليه برهنة ذاتية، تكفي نفسها بنفسها، إذ إنّه يردد الحُجة القديمة المشهورة الرامية إلى أن من ينكر العلية، فهو يفعل ذلك بعلة أو بدون علة. وفي الحالة الأولى يبرهن على نقيض دعواه ويثبت الكلية، وفي الحالة الثانية لا يكون للتأكيد قيمة، حيث يفقد مشروعيته ومسوغ صحته، أي سببه وعلته[5].

فالموجود عند ابن رشد لا يفهم إلا من قبل أسبابه الذاتية، وبدون هذه الأسباب لا نستطيع تمييز موجود عن موجود. ولا التفرقة بين مادة وأخرى. فيعطي ابن رشد مثال النار حيث لها فعل معين ،وكذلك الماء له فعل معين، وبدون هذه الأسباب الذاتية والصفات الجوهرية

---

[1]-المصدر نفسه، ص80.

[2]-انظر:عبده شمالي (1979)، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية**، وآثار رجالها، ط5، دار صادر، بيروت، ص685.

[3]-ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص350.

[4]-ابن رشد ،(1958) **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين، ط2، مطبعة الحلمي، القاهرة، ص 29-30.

[5]-أنظر: محمد الشرقاوي، (1997)، الأسباب والمسببات دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن العربي، دار الجيل، بيروت، ص93. وانظر: فروخ، عمر (1983)، تاريخ الفكر العربي إلى ايام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ص662,663.

لكل مادة على حدة تكون الأشياء كلها شيء واحد، إذ ترتفع طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعته أدّى هذا إلى العدم."فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة. وإن لم يكن له فعل يخصه واحد. فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم" ( ).

ويقصد ابن رشد هنا أننا إذا كنا نعرف الأشياء بصفاتها وخصائصها فلأننا نعرفها من خلال الأفعال الصادرة عنها، ولو لم يكن لها أفعال خاصة بها لم يكن لها طبائع خاصة، بل كانت كلها شيء واحد، فيتعذر تمييز الإنسان عن جماد مثلاً، بل يتعذر وجود الشيء هو إنسان أو جماد.

فالمعرفة العقلية عند ابن رشد ليست شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، فاعتمد على العقل في صناعة المنطق التي تصنع أسباباً ومسببات في قضاياها؛ لأنّه لو لم تكن هناك أسباب ومسببات، حينئذ لا يستطيع العقل البشري أن يصل إلى اليقين أو الحقيقة.

لأن المعرفة الحقيقية هي التي تعتمد على الأسباب، فمتى ارتفعت الأسباب، ارتفع العلم والمعرفة "وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً، بل إن كان فمظنون، ولا يكون ههنا برهان، ولا حد أصلاً. وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين. ومن يضع أنه لا علم ضروري، يلزمه أن يكون قوله هذا ضرورياً" ( ). فيكون هناك تعطّل لكل علم عند ابن رشد إذ لم نعلم بمبدأ السببية، فالتسليم بهذا المبدأ هو من الضروريات العقلية.

فالعقل عند ابن رشد إن لم يدرك الموجودات من ناحية أسبابها لا قيمة له، ولا يستطيع أن يفرق بينه وبين سائر القوى المدركة الأخرى في الإنسان كالحس والوهم والخيال. بل لا يستطيع أن يجد مبرراً لوجوده من حيث هو عقل. فيقر ابن رشد أن عمل العقل هو إدراك نظام الأشياء وترتيبها عن جهة أسبابها "فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل" ( )، فالصلة بين العقل والسبب قوية ومتحققة من الربط بين السببية وخصائص الأشياء، وإدراك العقل لذلك.

وقد تمسك ابن رشد بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وقاده ذلك إلى تصور الإنسان نفسه باعتباره نتاج تداخل علاقات سببية تحكم انفعاله وتصرفاته وسلوكاته، دون أن يعني ذلك نفياً للحرية، فالإنسان جزء من الطبيعة؛ لذا فهو محكوم بقوانينها خاضع لنظامها. لكنه

( )-ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص، 350، 351.
( )-ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص، 351، 352.
( )-ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص351.

قادر على التحرر من الضرورة من خلال فهمها بالعقل، وإدراك أسبابها، وكلما زاد العقل الإنساني علماً اقترب من الحكمة النظرية( ).

الانتقال من المحسوسات إلى الكليات

يعتمد ابن رشد في المعرفة على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول والصعود من الأول إلى الثاني، فذهب إلى أن الفلاسفة قد تقرر لهم من أمر العقل الإنساني."إن للصور وجودين: وجود معقول، إذا تجردت من الهيولى، ووجود محسوس، إذا كانت في هيولى. مثال ذلك: أن الحجر له صور جمادية وهي في الهيولى خارج النفس، وصورة هي إدراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس"( ). ويوضّح ابن رشد هذا القول بأن القوم لمّا نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان "صنف مدرك بالحواس، وهي الأجسام القائمة بذاتها، مشار إليها، أو أعراض مشار إليها في تلك الأجسام. وصنف مدرك بالعقل، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة، وطبائعها، أعني الجواهر والأعراض"( ). فالحسّ عند ابن رشد يدرك الأجسام المشار إليها المركبة من المادة والصورة، أمّا العقل فإنه يدرك ماهيات هذه الأجسام، وأنها تصير معقولات وعقلاً، إذا جرّدها العقل من الأمور القائمة بها، أي ما هو مدرك بالحس (المادة والصورة).

ثم يعطي ابن رشد أمثلة على الموجود الواحد بعينة، وأن له مراتب يعلو بعضها فوق بعض من حيث الشرف في الوجود، وهو ما يظهر من أمر النفس "والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود، هو ما يظهر من أمر اللون، فإن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض"( ).

إن عملية الانتقال من المحسوسات إلى الكليات، اعتمدت على فكرة ابن رشد في وحدة النفس الإنسانية، عندما يبيّن أن لهذه النفس وظائف عديدة، تبدأ من التغذي والنمو والحس والحركة، وترتقي حتى تنتهي بالاستعداد لقبول المعاني بواسطة العقل الهيولاني، ثم يقوم العقل الفعّال بعد قبولها في العقل الهيولاني بتجريدها من كل طباع حسي. لأن المعرفة العقلية تعتمد على الحواس أولاً، والتخيل ثانياً. "فإنّه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة لنا منها، إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً والتخيل ثانياً، وإذا كان ذلك كذلك، فهذه المعقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحسّ والتخيل، فهي ضرورة حادثة بحدوثها

( )-أنظر:المصدر نفسه، ص351.

( )-انظر:مراد،بركات محمد،(1988)،**تأملات في فلسفة ابن رشد**،الصدر للطباعة والنشر،القاهرة، ص75,76.

( )-المصدر نفسه، ص 238.

( )-المصدر نفسه، ص 154 .

وفاسدة بفساد التخيّل"[1].

يرتقي ابن رشد بالمعرفة شيئاً فشيئاً من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي، كما أنّه يرتفع أيضاً من الجزئيات إلى الكليات، لأن العلم عنده ليس علماً بالمعنى الكلي، وإنما هو علم بالجزئيات بنحو كلي. يقوم به الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد."فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي" [2]، ويتابع ابن رشد أرسطو في القول بأن التعقل وموضوع التعقل شيء واحد، وذلك أن تحصيل المعقولات عنده يأتي عن طريق اتصال العقل بموضوعات التّعقل. "ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء. وكان العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه، من جهة ما هو معقول، ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول، إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلاً، وإنما تصير عقلاً بتجريد العقل صورها من المواد. ومن قبل هذا لم يكن العقل منّا هو المعقول من جميع الجهات"[3].

ويشير ابن رشد إلى قول الفلاسفة إن "الكليات موجودة الأذهان لا في الأعيان" [4]. القصد بها بأنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان، ولا يقصد منه الذهاب على أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان، بل أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل؛ لأنها لو كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة، فالكليات غير موجودة خارج النفس،وإنها تجتمع في الذهن من الجزئيات.

فالأصل في الكليات عند ابن رشد أنها تصورات منتزعة من الجزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض، ويتصور أنها تكوّن معنىً عاماً، فهي تصورات أو مفهومات كلية، وهي لا توجد إلا بالقوة وجوداً خارجياً، أي أنها توجد في الذهن فقط، وعلى هذا يكون الأصل في كل ماهيّة هو الإدراك الحسي، ولا وجود للماهيّة في الخارج بالفعل، بل توجد بالقوة فحسب، والعقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيّات الكلية[5].

لقد ضمّن ابن رشد حديثه عن المحسوس والمعقول نقداً لوجود كليات مفارقة، لأنها لا تستطيع تفسير المعرفة الإنسانية، فيجب تفسير وجودها بالقول بالمادة والصورة، ولا يوجد شيء خارج عنها. "فيظهر من شأن الأشخاص المحسوسة أنها مركبة، إذ كان يوجد لها حالتان من الوجود في غاية التباين، وهو الوجود المحسوس والوجود المعقول، فإنه ليس يمكن أن يوجد

---

[1]- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص70.
[2]- ابن رشد، تهافت التهافت، ص83.
[3]- المصدر نفسه، ص225.
[4]- المصدر نفسه، ص83.
[5]- انظر: عاطف العراقي، (1968)، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، ص 70.

لها هذان من جهة واحدة، بل الصورة هي السبب في كون الشيء معقولاً، والمادة في كونه محسوساً"[1].

الموضوعية والذاتية

يرى ابن رشد أن مناهج المعرفة عند الفلاسفة قاصرة عن إدراك اليقين، وإن كان فيها شيء من الصواب والحقيقة. ناقش أصحاب النظرية الحسية الذين يرون أن المعرفة عبارة عن اكتساب لصور المحسوسات الخارجية التي تتمثل في العالم الموضوعي الخارجي، ووسيلة إدراكه هي الحواس الخمس، وآلية هذا الإدراك تتم بانتقال صور المحسوسات التي تنطبع في النفس انطباعاً جسمانياً [2]. فنجد أصحاب النظرية الحسية لا يفرقون بين الجسم والنفس والعقل، إذ يجعلون كل شيء مادياً، فكل معرفة تتعدى إدراك الحواس، فهي معرفة وهمية وظنيّة.

ردّ ابن رشد عليهم بأن النفس "تقبل صور المتضادين معاً، والأجسام ليس يمكن فيها ذلك. وليس تلغي هذه النفس فقط، بل وللمتوسطات: فإنه يظهر أن بجزء واحد من الهواء يقبل الناظر اللونين المتضادين، إذا نظر شخصين أحدهما أبيض والآخر أسود. وأيضاً فإن كون الأجسام العظام مدركة للبصر بالحدقة على صغرها حتى أنها تدرك نصف الكرة من العالم، دليل على أن الألوان وما يتبعها ليست تحل فيها حلولاً جسمانياً بل حلولاً روحانياً. ولذلك يقول: إن هذه الحواس إنما تدرك معاني المحسوسات مجردة عن الهيولى: فتدرك معاني اللون مجرداً من الهيولى، وكذلك تدرك معنى المشموم والمطعوم وسائر المحسوسات"[3].

رفض ابن رشد هذه النظرية لأنها تساوي بين الأشياء قبل إدراكها وبعد إدراكها، وكذلك لأنها تنكر الأشياء قبل إدراكها بالحواس الخمس. فأنكر ابن رشد هذه النظرية لكونها تجعل المعرفة سطحية، فتحصرها في العالم الظاهر والمتغير الذي لا يعتمد على اليقين.

ثم ناقش ابن رشد آراء الشكاك من الهيراقليطيين والسوفسطائيين، فوجد في آرائهم شيئاً من الحقيقة وشيئاً من الباطل. فالصواب عندهم في قولهم إنّ المعرفة هي التي تصور الواقع الخارجي، ولكن هذا الواقع متغير وغير ثابت، ولذلك لا يمكن إطلاق حكم على متغير. أما اختلاف ابن رشد معهم في جعل الحقيقة والمحسوسات التي ندركها متغيرة بالكلية. "إن قولهم يشبه الحق من جهة ،وهو قولهم إن المحسوسات متغيرة غير ثابتة، وأنه لا يكون فيها معرفة وهذا كله حق، وليس قولهم إنّ المعلومات هي المحسوسات وهذا كذب"[4].

---

[1]- ابن رشد (1994)،**رسائل ما بعد الطبيعة** ، تحقيق وضبط رفيق العجم، وجيرا، جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ص67.

[2]- انظر: ابن رشد، **الحاس والمحسوس،** ص 201 – 202.

[3]- المصدر نفسه، ص202.

[4]- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة،** ج1، ص424.

كانت حجة الشكاك في رفضهم وجود الحقيقة هي أن الطبيعة المحسوسة متغيرة ومتبدلة بذاتها، وكذلك أنه لا يصدق بالحقيقة على الأشياء التي تتغير بجملتها، لأنها سريعة التغير، ولذلك فكل حكم على متغير هو بعيد عن الصواب( ). رفض ابن رشد هذه الأقوال لأنها خاطئة، تجعل التغير ليس مضاداً للثبات، والأصل أن التغير ظاهرة طبيعية لجميع الأشياء، ويبدو هذا من خلال الحواس ومن خلال إدراكها للمحسوسات، إلا أنّ هذا لا ينفي أن هناك شيئاً ثابتاً. يكمن وراء هذه الظاهرة المتغيرة، هو حقيقة الشيء، وأن هناك شيئاً يدرك هذا الجوهر الثابت هو العقل. "إن التغير الذي يتغير يوجد له قول يصدق عليه بما هو متغير، وهومثلاً قولنا ليس يثبت، ومقابلة يكذب عليه وهو قولنا أنه يثبت، وهو الذي أراد بقوله: وبظن أنه ليس أي ويقضي عليه أنه لا يثبت وهذا حكم غير متغير، وإنما قال هذا لأنهم كانوا يجحدون التغيّر"( ).

إن سبب رفض ابن رشد هذه النظرية لأنها تنفي العلم بالمحسوسات، وكذلك تنفي وجود معارف أصلاً، حتى وإن كانت هذه المعرفة تتعلق بصور الشيء أو حقيقته، فيرى ابن رشد عندما اعتمد هؤلاء الشكاك "في ارتفاع العلم عن المحسوسات وعن الأشياء التي هي في المحسوسات وهي التعاليم قالوا بالصور وبطبيعة متوسطة بين الصور والمحسوسات ليخيل لهم بهذا القول الشك في الأمرين جميعاً ولو نظروا الأمر حسب طبيعته لكان الجواب واحداً في المحسوسات والتعاليم"( ).

فمصدر كل تغير عند ابن رشد تابع للهيولى التي هي موضوع الشيء، أما حقيقة الشيء وجوهره، فهي مصدر التي لا يمكن أن تتبدل ( ) وبالتالي، يرى ابن رشد أن هؤلاء اعتمدوا على مناقشتهم على فكرة ليست بصحيحة، تؤدي إلى قياس الأمور على نتيجة شاذة، والحقيقة هي أن ينهج الإنسان العاقل على الكثير لا على القليل الشاذ. "أنهم قالوا: إذ السبب في أن ما يدرك من المحسوسات ليس له حقيقة في ذاته أنّ بعض الأشياء يحسها بعض الناس بالذوق الحلو، وبعضهم مراً. ولا فرق بينهما إلا أن الذين يحسون الأشياء التي تقال حلوه هم الكثير، أعني الأصحاء، والذين يحسونها مُرّه هم القليل، أعني المرضى، ولا يقضي على الشيء أنه حق إلاّ بشهادة الكثير دون القليل"( ).

( )- أنظر: المصدر نفسه، ص424، 425.
( )-المصدر نفسه، ص426.
( )-ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج1، ص69.
( )-انظر: المصدر نفسه، ص69.
( )-المصدر نفسه، ص415.

فانطلق ابن رشد في بيان أن لكل شيء حداً يميزه عن غيره، ويُعرف به، فإن سلّم الخصم بذلك فقد اعترف بالحقيقة وبطلت جميع أقوالهم في ذلك، وإن لم يُسلّم به لا يجوز مناقشتهم، لأنه "إذا ارتفعت الحدود ارتفعت الأسماء، وإذا ارتفعت الأسماء ارتفع القول"( ).

وبذلك تجاوز ابن رشد كل تصورات المفكرين في العصر القديم. فجعل العالم الخارجي موضوعاً للعلم والمعرفة. وأنه المحرك للحواس والتخيل والعقل. ولم يكتف ابن رشد بذلك، بل جعل النفس قوة نشيطة فاعلة تستطيع أن تكتسب المعارف إذا توافرت لديها المادة الأولية.

حاول ابن رشد أن يؤسس المعرفة، فعرّف الفلسفة بأنها "النظر بالأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"( ) ففلسفته عقلية بالدرجة الأولى، لذلك اهتم بالعقل، والعقل عنده هو إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها، فالصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها، صارت علماً وعقلاً، ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء. كان العقل هو إدراك المعقولات، أي إدراك نظام الأشياء وترتيبها وأسبابها( )، فالعقل هنا عند ابن رشد هو منهج في النظر، وطريقه في تحصيل المعرفة تسعى لإدراك أنظمة الموجودات وترتيبها وأسبابها.

فالمعرفة الإنسانية عند ابن رشد أصلها من الواقع المحسوس، لأن العلم اليقيني عنده هو "معرفة الشيء على ما هو عليه" ( )، والعلم المخلوق فيها "إنّما هو أبداً شيء تابع لطبيعة الموجود"( )، فالواقع هو مصدر المعرفة والمؤثر فينا بمتغيراته، كما أن الواقع نفسه يعكس التغيرات والتطورات التي تطرأ على العلم والمعرفة "إن علمنا معلوم للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره" ( ). فهذا التغير والتطور الذي يحدث دائماً في الواقع، هو علة التغير والتطور في المعلوم. "إذا كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً" ( ). وبذلك تبدو المعرفة عند ابن رشد خليطاً من الذاتية والموضوعية.

فكل معرفة عند ابن رشد، سواء أكانت جزئية أم كلية، لا يمكن إلا أن تكون مرتبطة بالواقع ونابعة منه، وحتى القضايا الكلية المجردة المؤلفة من الجزئيات، هي موجودة في الواقع

( )-المصدر نفسه، ص462.

( )-ابن رشد (1968)، **تهافت التهافت**، تحقيق سلمان دينا، دار المعارف بمصر القاهرة، ص625.

( )-انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، تقدير احمد شمس الدين، ص224، 225.

( )-المصدر نفسه، ص357.

( )- ابن رشد ،**تهافت التهافت**، ص 357.

( )-ابن رشد، **فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص29.

( )-ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص160، 161.

قبل أن توجد في الذهن، "إن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً عن طبيعة الموجود" ( )
ويتساءل الباحث كيف يتفق ذلك مع عدم قيام الكليات في الواقع. إذ القائم هناك هي الجزئيات التي أثمرت بواسطة العقل هذه الكليات؟ يفسر ابن رشد لنا كيف يتفق ذلك "إن قول الفلاسفة: الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، إنما يريدون إنما يريدون أنها موجودة بالفعل، في الأذهان، لا في الأعيان. وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان، بل يريدون أنها موجودة بالقوة، غير موجودة بالفعل، ولو كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة"( ).

وبالتالي يؤكد ابن رشد على أن المعقولات الصادقة لا بد أن توجد في النفس والذهن، على نفس ما هي عليه خارج النفس والذهن، فلا بد إذن وجود المادة وجوداً موضوعياً خارج النفس وبشكل مستقل عنها. "إن الإمكان يستدعي مادة موجودة فذلك بيّن، فإنّ سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس، إذ كان الصادق، كما قيل في حده: إنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس. فلا بد في قولنا في شيء: أنه ممكن، أن يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان"( ) وعليه، فالمعرفة عند ابن رشد لا بد أن تطابق تطابق الواقع "إن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود"( ).

إن العقل عند ابن رشد هو انعكاس للواقع الخارجي، والمادة الأساسية في تكوين الصور العقلية التي يشكلها العقل من الحواس والإحساس، "فإنه يظهر عند التأمل أنّ جُلّ المعقولات الحاصلة لنا منها، إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً، والتخيّل ثانياً"( ).
( ).

( )- ابن رشد، فصل المقال، ص13.
( )- ابن رشد، **تهافت التهافت**،ص83.وانظر:شمالي،عبده(1979)،دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وأثر رجالها، دار صادر، بيروت، ص685.
( )-المصدر نفسه، ص 78.
( )-المصدر نفسه، ص307.
( )-ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص70.

الفصل الثالث

النفس بين الطبيعة وما بعد الطبيعة

الفصل الثالث

النفس بين الطبيعة وما بعد الطبيعة

تعد مسألة النفس من أعقد المسائل عند ابن رشد، ويرى أن حَلّها ليس من اليسير، ولا يستطيع البحث فيها إلا العلماء والراسخون في العلم. "فالكلام في أمر النفس غامض جداً، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم؛ ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيباً في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه: بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه:﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾(الإسراء: 85)"[1].

تتبع ابن رشد آراء القدماء في مسألة النفس لكي يصل إلى حل مُرضٍ بين الدين والفلسفة، إذ يرى بأننا ندرك النفس، ولكن لا ندرك حدّها، إذ كنا لا ندرك حد النفس ووجودها، لكنا ضرورة نعلم أنها في جسم، "لكن ليس علمنا بأنها في جسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم. فإن ذلك ليس بيّناً بنفسه، وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً؛ لأن الجسم كان لها بمنزلة الآلة، فليس لها قوام به، وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم"[2].

يشير ابن رشد إلى النفس بأنها "واحدة بالموضوع القريب لها التي هي الحرارة الغريزية، كثيرة بالقوى"[3]. والوظائف، وعلى الرغم من تعدد وكثرة قواها، إلا أنّها تسعى إلى تحقيق هدف أسمى وهو الكمال الإنساني عن طريق استخدام هذه القوى.

قدم ابن رشد أولاً تعريف أرسطو للنفس، فهي عنده "صورة لجسم طبيعي، أو استكمال أول لجسم طبيعي آلي"[4]، والإنسان بهذا المعنى مركب من صورة ومادة، وطالما أن كل جسم مركب من صورة ومادة، كانت النفس بمثابة الصورة، والجسم هو المادة. لجأ ابن رشد إلى تعريف حاول فيه الجمع بين التعريف الأرسطي والموقف الديني، فقدم تعريفاً قال فيه :إنها جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم، أو أنها ذات روحية مستقلة تستخدم الجسم كآلة لها [5]. أي أن النفس هي ذات مستقلة تدبر الجسم، وهي في الوقت نفسه صورته، وكذلك لا وجود لها إلا به.

---

[1]- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص376.
[2]- المصدر نفسه، ص383.
[3]- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص8.
[4]- المصدر نفسه، ص12.
[5]- انظر:محمود قاسم، **في النفس والعقل**، ص115، 116.

التمايز بين النفس والبدن:

يتساءل ابن رشد هل يمكن أن تفارق النفس الجسد أم لا؟ فيجيب قائلاً إن المفارقة قد تنسب إلى ما شأنه أن يكون اتصاله بالهيولى اتصالاً بالعرض، كالعقل الفعال، أما الصور الهيولانية فيستحيل تصور المفارقة فيها، لأن اتصالها بالمادة اتصال جوهري. "إن المفارقة إنّما يمكن أن توجد في أشياء منسوبة إلى الأمور الهيولانية بأن تكون نسبتها إليها، لا نسبته الصورة إلى المادة، بل يكون اتصالها بالهيولى اتصالاً ليس في جوهرها، كما يقال في العقل الفعّال" [1]. وقد سلك ابن رشد مسلك الفلاسفة الذين سبقوه، بأن يجب التفرقة بين ثلاث نفوس، هي النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية، أماالنفسان الأوليان فليستا مفارقتين للبدن، ومعنى ذلك أنهما متصلتان فيه. ولا يمكن أن تنفصلا عنه بحال ما ؛لأنهما توجدان بوجود النبات أو الحيوان، وتفنيان بفنائهما [2]. أما النفس الإنسانية عند ابن رشد فهي من جنس آخر، إذ يرى بأنها "ذات ليست بجسم حيّة عالمه قادرة مريدة سميعة. بصيرة متكلمة" [3].

يؤكد ابن رشد على أن النفس تتصل بالجسم على الرغم من اختلاف طبيعتها عن طبيعة الجسم، إلاّ أنّه لا يمكن تحديد مكانها فيه، ويتفق ابن رشد هنا مع بقية الفلاسفة المسلمين من أنّ الإنسان يشعر بنفسه، ولكنه لا يستطيع أن يحدد لها مكاناً في جسمه. فالجسم عند ابن رشد آلة يستخدمها النفس، ويكون هناك نوع من الاتصال بينهما، أي بين الجسم والنفس، وهذا الاتصال اقتضته العناية الإلهية، لأن فيه كمالاً للنفس والبدن، لأن وجود النفس في البدن يهيئ لها السبيل إلى إدراك ما يوجد في العالم الحسي من الكائنات. أما إذا فارقته فإنها لا تدرك إلا ذاتها. "وإذا ظهر أن الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، فظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لأنّا نرى أن واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به. وإذا كان ذلك كذلك، فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان، وهذه أفعال النفس الناطقة. ولما كانت النفس الناطقة جزأين جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه أن يوجد على كماله في هاتين القوّتين". [4].

يرى ابن رشد أن الإنسان لم يخلق عبثاً، وإنّما خلق لغاية محدودة، وهي أن يدرك الكمال في العلم والفضيلة، وليس إدراك ذلك ممكناً في هذه الحياة الدنيا، لأنها حياة عابرة. فلا بد إذاً التسليم عقلاً بوجود حياة أخرى تصور فيها النفوس لتلقى جزاءها "أنه قد اتفق الكل على أن

---

[1]-ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص9،8.
[2]-انظر: المصدر نفسه، ص19.
[3]-انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص199.
[4]-ابن رشد(1978)،**فلسفة ابن رشد** ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 134، 135.

للإنسان سعادتين أخروية ودنيوية، وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل، منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنّه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً، وأنّه إنّما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده. فالإنسان أحرى بذلك"[1].

فالإنسان عند ابن رشد خلق للقيام بأفعال خاصة به دون سواه من الحيوان، وأنه خلق من أجل كمال النفس الناطقة، وأفعال النفس الناطقة نوعان؛ أحدهما عملي (أخلاقي)، والآخر نظري أي خاص بالمعرفة. فإذا أدرك الموت الإنسان. "فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن وإلى هذا المقام الإشارة بقوله: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴾ (الزمر: 56) "[2].

يبين ابن رشد أن النفس لمّا كانت جوهراً مستقلاً عن البدن، فإن فساد البدن ليس معناه أنها تفنى معه، لأن النفس تحدث مع البدن، ولا تفيض من واهب الصور، بل يخلقها الله خلقاً مباشراً، والبدن ليس سوى آلة تستخدمه النفس. فيشبه ابن رشد الموت بالنوم، فإن الوظائف النفسية تتعطل وقت النوم، ثم تعود إلى حالها حين اليقظة. وكذلك الأمر إذا جاء الموت فإنّ هناك عودة للنفس بعده. وليس تعطل وظائفها دائم. فهناك دليل في الشرع على بقاء النفس عند ابن رشد وهو قوله تعالى﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ﴾(الزمر: 42)

"ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوّى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس في الموت لفساد النفس، لا بتغير آلة النفس، ولكان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها، ولو كان ذلك كذلك، لما عادت عند الانتباه على هيئتها، فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطيل لا يعرض لها لأمر لحقها في جورها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة، أن تتعطل النفس أو الموت هو تعطل، فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم"[3]. وهذا دليل ابن رشد على أن النفس جوهر مستقل وصورة للبدن في آن واحد. وكذلك تصبح الغاية من اتصال النفس بالبدن وسيلة إلى إدراك ما يحتوي عليه عالم الحس.

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص134.
[2] المصدر نفسه، ص135.
[3] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص138 – 139.

يؤكد ابن رشد على أن الخلود لجميع النفوس دون تفرقه، شقيّة كانت أم سعيدة، وينبه إلى من تسوِّل له نفسه في التشكيك في المعاد كما بشرت بها الشرائع "والذين شكّوا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك أفحصوا به إنما على الذين يقصدون إبطال الشرائع، وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات، هذا ما لا يشك أحد فيه، ومن قدر عليه من هؤلاء، فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه".( ).

العقل في النفس الناطقة وعلاقته بالعقل الفعّال

السبب الرئيسي الذي جعل ابن رشد يضع نظرية ميتافيزيقية في العقل الإنساني، هو أنّ أرسطو ترك نظريته في العقل ناقص ة، فقام الشراح بمحاولات لسد النقص، وآراء ابن رشد تحديد موقفه من هذه الشروح، أما السبب الثاني فكان رأى ابن رشد أن نظرية أرسطو في النفس مخالفة من بعض الوجوه للعقيدة الإسلامية.

جاء الإسكندر الأفروديسي، وهو من أهم شُرّاح أرسطو، بتقسيم العقل إلى ثلاثة أقسام، العقل الهيولاني،والعقل بالملكة، والعقل الفعال. والعقل الهيولاني هو العقل بالقوة وهو لوحة بيضاء مستعدة لتلقي ما يلقى إليه من أفكار أو معقولات. أما العقل بالملكة فلم يستخدمه أرسطو، ولكنه كان من ابتكار الإسكندر. وقصد الإسكندر به العقل الهيولاني ذاته حين يكتسب المعلومات أو الأفكار. أما العقل الفعّال فهو مصدر تلك الأفكار، يهبها للعقل بالملكة أو يهبها للعقل الهيولاني عن طريق العقل بالملكة. وهذا العقل الفعّال ليس في الإنسان، وإنّما خارج عنه، وهو الله وهو كالضوء يحيل الأفكار والمعلومات التي بالقوة أفكاراً ومعلومات بالفعل، وهو صورة خالصة ومفارقة للمادة، ولا يقبل الفساد ( ).

خالف ثامسطيوس للإسكندر، واعتبره شيئاً لفهم أرسطو، ورأى أن العقل الفعّال جزء منها، وأن العقل الهيولاني (أو المنفعل)، والعقل الفعّال أزليان معاً ومفارقان للمادة، وأن العقل الفعال موجود في نوع الإنساني كله، وهو كالمثال الأفلاطوني الذي يشارك فيه كل عقل جزئي، ومع ذلك له وحدته (Ð).

ينطلق ابن رشد في تفسيره للعقل الإنساني من تطور فكره حول النفس، فهي ذات غير جسمية وصورة للبدن في آن واحد. فالعقل عنده هو إحدى قوى النفس. فالنفس واحدة من حيث الموضوع والماهيّة، ومختلفة وكثيرة من ناحية الوظائف والقوى كما أشرنا في السابق. وكذلك

( ).ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 356.
( ).انظر: أحمد فؤاد الأهواني، **مقدمة لكتاب النفس لابن رشد**، ص 33-37.
( ).انظر: المصدر نفسه، 40،41.

العقل عنده هو واحد في طبيعته، ولكنه متعدد الصور والمظاهر. أمّا وظيفة العقل فهي انتزاع صور الأشياء مجردة من هيولاها من جهة أولى، واستعداد لقبول هذه الصور من جهة ثانية. أما مظاهره فهي متعددة.

يشير ابن رشد أن العقل ليس كالحس، فجميع الحيوان يحس، إلا أنّ الإنسان وحده الذي يعقل، "إن الحيوان ليس يمكن أن توجد فيه قوة أرفع من هذه، أعني المتخيلة، إلا في الإنسان، وهي القوة الناطقة"[1]. فحاول ابن رشد إثبات وجود قوة ناطقة في الإنسان تختلف عن القوى الأخرى كالحس مثلاً. إذ يدرك الحس الصور من حيث هي شخصية. وبالجملة من حيث هي في هيولى ومُشار إليها. وإن كان لا يقبلها قبولاً هيولانياً على النحو الذي هي عليه خارج النفس، بل على جهة أكثر روحانية، أما العقل عند ابن رشد "فإن من شأنه أن ينتزع الصور من الهيولى المشار إليها ويتصورها مفردة على كننها. وذلك من أمره بين. وبذلك صحّ أن يعقل ماهيّات الأشياء، وإلاّ لم يكن ها هنا معارف أصلاً"[2].

يفرق ابن رشد بين عقول ثلاثة هي: العقل المادي والعقل بالفعل، والعقل الفعال. وكل هذه العقول توجد داخل النفس، فهي إذن ثلاث مظاهر نفسية، وينشأ الأولان بسبب اتحاد النفس بالبدن، وأما الثالث فإنّه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط، على الرغم من اتصاله بالبدن[3].

١ -العقل الهيولاني:

هو عبارة عن لوحة ليس فيها شيء من الأفكار، أي عبارة عن استعداد مَحض، ووظيفته الاستعداد لاستقبال صور المعقولات التي يحصل عليها بواسطة الحس والخيال "فإن الاستعداد الذي في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولاني الأول"[4]، فالعقل الهيولاني عند ابن رشد هو جوهر مستقل، وهو محض استعداد لتقبل الصور، ولا يكون فيه شيء من الصور[5]. فالاستعداد لإدراك هذه المعقولات عنده قائم في الموضوع ضرورة، ويستحيل أن يكون هذا الموضوع جسماً. لأن هذه المعقولات ليست صوراً جسمانية.

يحدد ابن رشد ماهيّة العقل الهيولاني على أنه "جوهر هو بالقوة جميع المعقولات، وليس هو في نفسه شيئاً من الأشياء، لأنه لو كان شيئاً في نفسه، لم يعقل جميع الأشياء، لأن

---

[1]-ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص65.
[2]-ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، ص 80-81.
[3]-انظر: محمود قاسم، في النفس والعقل، ص 241.
[4]-ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص86.
[5]-انظر: المصباحي، محمد، (1988)، اشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 43.
وانظر: جمعه، محمد لطفي، (1999)، تاريخ الفلاسفة الإسلام دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن أرائهم الفلسفية، عالم الكتب،القاهرة، ص162.

العقل قبول، والشيء لا يقبل نفسه"( ). فالعقل الهيولاني عند ابن رشد قابل للمعقولات وليس في ذاته شيئاً محدداً، مثال ذلك أن الشجرة قابلة لكل الصور التي تتشكل منها الأدوات الخشبية، وليست على ذاتها صورة محددة، لأنها لو كانت كذلك، لما تمكنت أن تكون قابلة لكل الصور الممكنة.

٢ - العقل بالملكة – العقل بالفعل:

يؤكد ابن رشد أن هذا العقل ليس بشيء آخر غير العقل الهيولاني، ويتشكل هذا العقل بعد أن يتأمل معقولاته ويكتسب التجارب، فينتقل العقل الهيولاني الذي هو بالقوة إلى الفعل، فيكون العقل الذي هو العقل بالملكة، "والعقل الذي بالملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه، إذ صارت بحيث يتصور بها الإنسان متى شاء، كالحال في المعلم إذا لم يعلِّم، وهو إنّما يحصل بالفعل على كماله الأخير. وبهذه الحال تحصل العلوم النظرية" ( ).

ينظر ابن رشد إلى هذا العقل بطريقة مختلفة عن الفلاسفة المسلمين الآخرين. إذ كانوا يرون أن هذا العقل نتيجة للاتصال بين العقل الفعّال والعقل المادي. ولذا كانوا يطلقون عليه اسم العقل المستفاد لا العقل المكتسب، لأنه ليس سوى ما يفيض على النفس من عقل خارج عنها.

وإذا أدرك العقل المادي العقل المكتسب، فهذا يعني أنه أدرك ذاته على أنها تحتوي على المعارف والمعاني التي سبق أن حصل عليها. فيجب التفرقة بين هذين العقلين، لأن الأول منهما خالد والآخر يفنى بفناء صاحبه، هذا ما دعا ابن رشد إلى القول بأنهما لا يتحدان اتحاد وجود، ولا يستطيع العقل المكتسب إدراك العقل الفعّال إلاّ إذا غابت عنه معارفه، أي إلاّ إذا عاد فأصبح عقلاً هيولانياً ( ). كما يطلق ابن رشد على هذا العقل اسم العقل المكتسب، وهو صورة العقل المادي ويتحد به من جهة الإدراك فقط، أي أن العقل المادي هو الذي يدرك العقل المكتسب، وبالتالي فالقوة الأدنى مرتبة هي التي تدرك القوة الأسمى منها استكمالاً.

٣ - العقل الفعّال:

هو القوة التي تحول الأفكار والمعقولات التي استقبلها العقل بالملكة إلى الفعل ،وهذا المحرك الذي يخرجها من القوة إلى الفعل عند ابن رشد، ويجب أن يكون هذا المحرك عقلاً، وأن يكون غير هيولاني، لأنّ الهيولاني يحتاج في وجوده إلى عقل موجود بالفعل دائماً. "ولما كان أيضاً المحرك إنّما يعطي المتحرك شبه ما في جوهره، وجب أيضاً أن يكون هذا المحرك عقلاً، وأن يكون مع ذلك غير هيولاني أصلاً، وذلك أن العقل الهيولاني، بما هو هيولاني،

( )-ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص86.

( )-المصدر نفسه،ص 87.

( )-انظر: محمود قاسم، **في النفس والعقل**، ص301-302.

يحتاج ضرورة في وجوده إلى أن يكون ها هنا عقل موجود بالفعل دائماً، وإلاّ لم يوجد الهيولاني"( ). فهذا العقل عند ابن رشد هو عقل دائماً سواء عقلناه نحن أم لم نعقله، وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه، فهو إذن فعل دائم، وصورة مَحضة، وهو موجود خارج أنفسنا سواء عقلناه أم لم نعقله. "ومن هنا يظهر أن هذا العقل، العقل الفعال أشرف من الهيولاني، وأنه نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً، سواء عقلناه نحن أم لم نعلقه. وأن المعقول فيه هو المعقول مع جميع الوجوه"( ).

فيرى ابن رشد أن من خصائص هذا العقل أيضاً، أنه عقل بالفعل دائماً فإدراكه لمعقولاته بالفعل أيضاً، لذلك فهذا العقل هو عقل وعاقل ومعقول بآن واحد، وإنما تتفرق هذه باعتبار أحواله الموجودة في العقل، "وذلك أن من حيث هو يتصور المعقول قيل فيه أنه عاقل، ومن حيث هو متصور بذاته قيل أنه العاقل نفسه بخلاف ما يعقل بغيره، ومن حيث أن المتصور هو المتصور نفسه، قيل إنّه هو المعقول" ( ). فهذا العقل عند ابن رشد هو أفضل وأشرف من العقول الأخرى جميعاً.

الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعّال

يربط ابن رشد مسألة الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال بتقسيمه للعقول، وكذلك المشكلة التي تركها أرسطو دون حلّ والمتمثلة في السؤال : كيف يمكن أن يصبح العقل الماديّ (الهيولاني) عقلاً بالفعل؟

حاول ابن رشد في البداية البرهنة على أن العقل الهيولاني خالد لا يقبل الفساد؛ لأنه ليس إلا أحد مظاهر النفس، وهي ذات مفارقة، أي أنّه ذات غير جسمانية، وعلى أن العقل الفعّال هو مظهر آخر من مظاهر هذه الذات نفسها، وشأنه في ذلك شأن العقل الهيولاني تماماً. فالعقل الفعال عند ابن رشد هو عقل مفارق للهيولى تماماً، لا يتميز عن المعقولات النظرية، فهما شيء واحد، ولكونه عقلاً مفارقاً، فهو في ذاته عقل، يعقل ذاته حتى وإن فارق البدن، شأنه في ذلك شأن العقول المفارقة، كما يقوم بعقلنة الصور الهيولانية، وذلك بتجريدها من الهيولى وإعطائها المعنى الكلي ( ). "إن هذا العقل له فعلان: أحدهما من حيث هو مفارق، وهو أن يعقل ذاته، على ما شأن العقول المفارقة أن تكون عليه من عقلها ذواتها، وكون العاقل والمعقول منها شيئاً واحد من كل جهة. والثاني أن يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني، أعني يصيّرها من

( ) ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص 88.

( ) المصدر نفسه، ص88 – 89.

( ) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج3، ص1617 – 1618.

( ) انظر: قاسم، محمود، (1960)، **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص11,12.

القوة إلى الفعل، وهذا العقل أعني الفعّال هو متّصل الإنسان وهو صورة له. ولذلك يفعل بالإنسان به متى شاء، أعني يعقل"[1].

يرى ابن رشد "أن فعل هذه القوة ليس هو أن تدرك المعنى مجرداً من الهيولى فقط، بل وأن تركب بعضها إلى بعض، وتحكم ببعضها على بعض. وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط" [2]. ومن ثم يتسنى له إخراج هذه الصور من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالصور "من جهة أنها هيولانية، ومشار إليها، قد يلزم ضرورة أن تكون مركبة من شيء يجري منها مجرى المادة، وشيء يجري مجرى الصورة، فأمّا الشيء الذي يجري مجرى الصورة، فإنه إذا تأمل ظهر منه أنه غير كائن ولا فاسد"[3].

فالصور الهيولانية عند ابن رشد مركّبة من مادة وصورة، لأن حقيقة الصور مأخوذة من الواقع الحسّي، والعقل الفعّال يجردها من المادة لتصبح عبارة عن معنى كلي، فهي من جهة تمثل المعطى حسياً فهي كائنة فاسدة، ومن جهة أنها تمثل معنى كلياً عقلياً فهي خالدة أزلية، بدليل "إذا كان القابل خالداً، والفاعل خالداً، فالمتكون عنها ضرورة خالد" [4]. وهو العقل النظري عن ابن رشد، لأنه متضمن للمعقولات النظرية، فهي إذن خالدة، إذ لا يمكن أن يكون العقل النظري خالداً وهي حادثة. فالموجودة في المكان أزلي، لا بد أن يكون أزلياً، وخاصة إذا كان العقل النظري "ليس شيئاً آخر غير كمال العقل الهيولاني مع العقل الفعال. بمعنى أن العقل النظري مركب في العقل الهيولاني والعقل الفعال"[5] وكلاهما أزليان.

النفس عند ابن رشد في جوهرها عقل مَحض، فإذا اتصلت بالبدن استعدت لقبول معاني الأشياء، فتصبح عقلاً بالقوة، وهي كذلك لا تقبل هذه المعاني من شيء آخر، بل هي التي تخترعها وتجردها، وفي هذه الحالة تسمى عقلاً فاعلاً، فنظرية الاتصال عند ابن رشد ليست شيئاً أكثر من الصعود من الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعقول الذي ينتهي بانتقال العقل المادي من القوة إلى الفعل، أي من مجرد استعداد إلى الإدراك العقلي بالفعل. لأن النفس عند ابن رشد تسمى عقلاً مادياً حيث تقبل المعاني التي تجردها من الأمثلة الحسية الخارجية عنها[6].

هناك شرطان في عملية الاتصال بين العقل الهيولاني بالعقل الفعّال عند ابن رشد، الأول أن يكون في حالة الاستعداد التي يملكها العقل الهيولاني لقبول صور المعقولات، أما

---

[1]- ابن رشد، تلخيص **كتاب النفس**، مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم، ص 121.
[2]- المصدر نفسه، ص 68.
[3]- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص82.
[4]- انظر: فتحية فاطمي: (2009)،**وحدة العقل عند ابن رشد:مجلة العلوم الإنسانية**،الجزائر،(32)،ص148.
[5]- المصدر نفسه، ص59.
[6]- انظر: محمود قاسم، **النفس والعقل**، ص287.

الثاني فهو العقل الفعّال الذي هو صورة لذلك العقل، لأنه معقول من جميع النواحي، وفاعل بنفس الوقت، وهذا العقل الذي ينقل ذلك العقل الهيولاني عندما يتصل به من حالته الأولى إلى حالته الأخيرة، هو الفعل والإدراك للمعقولات. فيصبح هنا الاتصال عند ابن رشد. "أن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه، وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة، وتبين ها هنا أنه فاعل. ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره. أعني من حيث هو صورة لنا، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي. إذ كان في نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أم لم نعقله، لا أن وجوده عقلاً من فعلنا كالحال في المعقولات الهيولانية. وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال"( ).

فوضع ابن رشد مذهباً جديداً في عملية انتقال العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل، حيث جمع فيه بين الحكمة والشريعة، "ذلك لما كانت الحكمة الإلهية، والعدل الرباني، يقتضي ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات، ولا طور من أطوار الوجود، إلا ويخرج إلى الفعل. وكان العقل الذي هو المعقولات بالقوة، طوراً من أطوار الوجود الشريفة، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل"( ).

يؤكد ابن رشد بأن العقل بالقوة عندما يصبح بالفعل، يدرك ما هو بالفعل دائماً، لأن الأصل في الإدراك العقلي هو إدراك الكليات، وبما أن ما هو عقل بالفعل هو عقل وعاقل ومعقول بآن واحد، إذن يمكن أن يدرك بعقل هو بالفعل وهو العقل بالملكة الذي أصبح كذلك بعد أن كان بالقوة. "لذلك ليس أيضاً اتصالنا بالعقل الفعال شيئاً غير أن ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكليّة مثل ما ندركه بالحس، وإذا كان هذا كله كما وصفناه، فالذي للعقل الهيولاني بالذات، وبما هو عقل، هو أن يعقل ما هو في نفسه عقل بالفعل، وما اتفق له أولاً من أن يعقل شيئاً ليس هو في نفسه عقلاً بالفعل، وهو العقل الذي بالملكة هو بالعرض. ومن هذا يلوح لك صحة ما قال ثامسطيوس برهاناً على أن العقل الهيولاني يعقل بالمفارقة. وذلك أنه قال: أن العقل الهيولاني إذا كان يعقل ما ليس في نفسه عقلاً فأحرى أن يعقل ما هو في نفسه عقل" ( ). كذلك يؤكد ابن رشد صحّة ما قاله الإسكندر حيث شبه هذه القوة التي في العقل الهيولاني بقوة الشيء الذي توجد في الطفل "فكما أن هذه القوة تصير بآخره في طفل إلى المشي. كذلك هذه القوة التي في العقل تصير بآخره إلى أن تعقل المفارق"( ).

بذلك أثبت ابن رشد إدراك العقل الهيولاني بعد اتصاله وانتقاله إلى الفعل للمفارقة "هكذا العقل الذي بالفعل، الذي يدركه الإنسان بآخره، وهو الذي يسمى المستفاد، وهو التمام والكمال،

( )-ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص89.
( )- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص122.
( )- المصدر نفسه، ص 123، 124.
( )-المصدر نفسه، ص124.

والفعل الذي كان الهيولاني الأول قوة عليه، ولذلك كلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوة وإمكان على صورة أخرى، حتى ترقى من كمال إلى كمال ومن صورة إلى صورة أشرف وأقرب إلى الفعل، حتى انتهت إلى مثل هذا الكمال والفعل الذي لا تشوبه قوة أصلاً"( ).

يشير ابن رشد إلى أن طريق الصوفية في عملية الاتصال غير صحيحة، لأن الوصول إلى هذه الحال يقتضي معرفة العلوم النظرية. أما الصوفية يرون أن الاتصال موهبة إلهية ،وأنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام. "ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب البرهان"( )، فانتقد ابن رشد طرق الصوفية في الاتصال التي ترى أن الانسان لا يستطيع الوصول إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث، بل بالتقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة. فيستخدم ابن رشد طريقاً عقلياً يبدأ بالمحسوسات، وينتهي إلى حصول المعقولات، حيث ترتكز المعرفة وتتأكد على المقارنة بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، والصعود من المحسوس الجزئي، إلى المعقول الكلي، فيصبح هذا الاتصال عند ابن رشد نوع من تدرج المعرفة الإنسانية في المحسوسات إلى المعقولات، أي تدرج طبيعي للمعرفة، كما أن هذا الاتصال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تتيسّر إلا للسعداء. فللاتصال طريقان: صعود وهبوط، فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ بالمحسوسات، ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمي ذلك اتصالاً، أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة، التي هي فعل محض، وهذا الطريق ميسور لكل إنسان. والطريق الهابط النازل هو أن تقترض وجود هذه الصور المعقولة، وأنها تتصل بنا فنكسبها، وهذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان، بل لأصناف السعداء فقط، وينكر ابن رشد الطريق الثاني، ويؤكد بعد الفحص الطريق الأول ( ). فالاتصال عند ابن رشد لا يكون إلا بالعلم، وبفعله فقط تصل إلى الكمال، لا بالتوحد بالمعرفة الإلهية كما هو الحال عند الصوفية.

يرى ابن رشد أن الإنسان لمّا كان أشرف الموجودات، وأن النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة التي تشوب فعلها أبداً القوة، وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها القوة أصلاً وهي العقول المفارقة. "وجب أن يكون كل ما في هذا العالم إنّما هو من أجل الإنسان وخادم له، إذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة في الهيولى الأولى إنما ظهر فيه. فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول هذا الكمال"( ).

( )- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

( )- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص95.

( )- انظر: مقدمة الأهواني، **لكتاب تلخيص النفس**، ص60.

( )- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، ص124.

"يختم ابن رشد هنا، بأنّ الاتصال بالعقل الفعّال لا يختص به علم خاص، بل هو النتيجة الطبيعية لتعلم العلوم النظرية. ومن هنا يصبح من المعقول تماماً أن الناس يتعاونون في هذا المجال كما يتعاونون في العلوم الأخرى. ولكن بما أن هذا الاتصال هو نتيجة تعلم العلوم النظرية، فهو بالضرورة يعرف انطلاقاً من هذه العلوم، وليس من علوم أخرى. ذلك أنّ المعقولات الخاطئة لايمكن أن تكون جسراً للاتصال، لأنها ليست مطابقة للطبيعة، وليست غاية للطبيعة، كما أن الإصبع السادس ليس مطابقاً للطبيعة ولا غاية لها فيه" ( ).

حاول ابن رشد حل المشكلة التي تركها أرسطو معلّقة، فالإنسان عند ابن رشد يمكن أن يصل بملكاته الطبيعية والتجريبية إلى معرفة الموجودات الخفية، وإذا كان الإنسان لا يدرك هذه الجواهر. فإن عمل الطبيعة يذهب سدى، إذ هذا يؤدي إلى القول بأنها معقولات بلا عقل يدركها( ). كما حاول ابن رشد أن يبرهن أن النفس ليست مجرد صورة للجسم كما يقول أرسطو، وإنما هي ذات عاقلة تستطيع أثناء اتصالها بالبدن أن تتجرد عنه وعن كل المعلومات الآتية عن طريقه لكي تدرك ذاتها. لأن معرفة النفس لذاتها غاية ما تصل إليه من معرفة، وإذا ما أدركت النفس حقيقة نفسها، وصل الإنسان إلى مرتبة الحدس العقلي، وهذه لا يصل إليها إلا في آخر مرحلة عن مراحل المعرفة.

"يتضح لنا هنا مدى الاختلاف بين ابن رشد وسائر الفلاسفة العرب في مسألة العقل الفعّال.فقد ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى أنّ هذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد، ويدخل في عداد المحرّكات التي تحرّك أفلاك الأجرام السماوية، فاستحال بحسب وضعهم أن يوجد في النفس أو يمتّ إليها بأكثر من صلة عرضية. أما ابن رشد، فعنده أن هذا العقل،بالإضافة إلى كونه جوهراً مفارقاً من حيث ماهيته،هو (صورة) العقل الهيولاني من حيث فعله،وأن له بالنفس صلة جوهرية، تحكي صلة الصورة بالمادة، وإلا بات الإدراك فعلاً لا يستند إلى النفس إلا بالعرض،أي لم يكن الإدراك (أو المنطق) من خواص النفس وكمالاتها الجوهرية،وفي ذلك ما فيه من تجاوز عن مفهوم الإدراك الأصيل في النظام الأرسطوطاليسي"( ).

( )-الجابري،محمد عابد، (2007)،**ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص**،ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص216.

( )-العراقي،عاطف،(1968)، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**،دار المعارف بمصر، القاهرة، ص79.

( )-فخري، ماجد، (1960)، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، المطبعة الكاثولوكية، بيروت، ص111.

الفصل الرابع

"النبوة والتخيل"

الفصل الرابع

"النبوة والتخيل"

تقوم النبوة في التصور القرآني على ثلاثة عناصر (الله، النبي، الناس) ترتبط هذه العناصر فيما بينها بطريقة متراتبة عامودياً. فالعنصر الأول وهو الله، يمثل قوة مطلقة، هي التي تختار من تشاء من الناس لكي تجعل منه نبيًّا. يقوم النبيّ بدور الواسطة بين الله والناس، والناس ملزمون بقبول الرسالة الإلهية وتطبيق ما جاء بها. فالله له مطلق الاختيار لمن يحمله الرسالة. فليس للنبيّ أي دور في عملية الاختيار. ويملك النبيّ جملة من الخصال الأخلاقية، وهذه الخصال ليست استثنائية، بل تبقى في كل الحالات، في حدود الطاقة الإنسانية، فيميز القرآن بين نبوّة محمد ونبوّة الأنبياء الآخرين، فالنبي محمد لم تظهر عليه علامات النبوة إلى حد نزول الوحي، ولم توجد أمارات تميّزه عن بقية الناس كما هو الشأن مثلاً للمسيح عيسى أو موسى وغيرهما من الأنبياء. فالنبيّ محمد هو إنسان اختاره الله لحمل رسالة إلهية، أرسلها الله عن طريقة إلى الناس، أما معجزته المذكورة في النص فهي الرسالة نفسها المتمثلة في القرآن.

أما فلاسفة العقل والبرهان فيرون أن النبي لا بد له من امتلاك خصائص عقلية ونفسية تميزه عن بقية الناس كي يتسنّى له إعطاء المثل الأعلى بين البشر من الناحية العملية والعلمية. يؤكد الفارابي أن النبيّ يتميز بمخيلة يستطيع بواسطتها أن يتلقى الأوامر الإلهية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وليس للنبي من امتلاك مثل هذه المتخيلة، من غير تأمل واكتساب حتى تبلغ الكمال في المعرفة، وعندئذ تشع عليها الأنوار الإلهية بواسطة العقل الفعال (الوحي)، وهذه المرتبة لا يبلغها إلا أفراد بعينهم. وبالتالي، فهي أعلى المراتب التي تبلغها المتخيلة. "ولا يتمنّع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات،ويقبل محاكياتها المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيّلة"[1].

أمّا ابن سينا فيضيف بأن النبوة لا تحصل لكافة أصناف الناس، لأن من شروطها الاستعداد الخاص للمتخيلة الذي يساعدها في التجرد عن القوى الحسيّة للنبي في حالة اليقظة، حتى تصرف مخيلته وتتفرغ تماماً للفيوضات التي ترد عليها من العقل الفعّال (الوحي)، و"إنّ المتخيلة أيضاً، تفعل مثل ما تفعل في حال الرؤيا والمحتاجة إلى التعبير، بأن تأخذ تلك الأحوال

---

(1)-الفارابي(1959)،**آراء أهل المدينة الفاضلة**،**تحقيق الدكتور البيرنادو**،الطبقة الكاثوليكية،بيروت،ط1، ص94.

وتحاكيها، وتستولي على الحسية، حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك في القوة فنطاسياً، بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها في الفنطاسيا للمشاركة، فتشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئيّة، وأقاويل إلهيّة مسموعة هي مثل لتلك المدركات الوحيية، فهذه إذن درجات المعنى المسمّاة بالنبوة"(¹).

تمثل مسألة العقل الفعّال وعلاقته بنظريته الفيض، الأساس الذي تقوم عليه نظرية النبوة والوحي عند الفارابي وابن سينا. أمّا ابن رشد فيرفض ذلك، لأنه يستبعد المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. "وليس يلزم من سريان القوة الواحدة، في أشياء كثيرة، أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال: أن المبدأ الواحد إنّما فاض عنه أولاً واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة، فإن هذا إنّما يظن به أنّه لازم إذا شبه الفاعل الذي في غير هيولى بالفاعل الذي بالهيولى، ولذلك إن قيل: اسم الفاعل على الذي في غير هيولى والذي في هيولى فباشتراك الاسم. فهذا بيّن لك جواز صدور الكثرة عن الواحد" (²).

يؤكد ابن رشد أنّه لا بد للنبيّ من مخيلة قوية تستطيع أن تسيطر على الحواس الخارجية، وتسحبها إلى الداخل عندما يتصل بها الوحي، لكي ينيرها بالأنوار الإلهيّة، وبالتعاليم السماوية؛ ولهذا يأتي الوحي إلى الأنبياء عندما يريد تبليغ أوامر الله في حالة تشبه الإغماء. "ولهذا بعينه كان الوحي إنّما يأتي في حالة شبيهة بالإغماء، وذلك أن هذه القوى الباطنة إذا تحركت حركة قوية انقبضت الخارجة حتى إنّه ربما عرض عن ذلك شبيه بالغشي، مثل ما يتعرى الذين يقال إنهم عرج بأرواحهم، فقد تبين من هذا لم كان هذا الإدراك في النوم، ولم يكن في اليقظة، وليس يبعد أن يوجد شخص يدرك من ذلك في اليقظة مثل ما يدرك النائم، بل بما رأى صور الشيء الخاصة بعينها في مكانها، كما حكى عن الأنبياء عليهم السلام"(³).

(إثبات الرسل)

لم يعتمد ابن رشد في البداية على الأدلة والأصول التي اعتمدها المتكلمون وبخاصة الأشاعرة في إثبات بعثة الرسل، لأنهم يرون بالجواز والإمكان، لا بالوجوب أو الوجود، إذ إن الجواز والإمكان لا يفيد الإثبات القاطع، فقد يفيد الصدق كما يفيد الكذب. لذلك يؤكد ابن رشد أن يكون المعجز الذي يقوم به النبي يدل على الرسالة نفسها، لا أنّ كل ما يظهر عليه المعجز فهو نبيّ كما تصور المتكلمون، وأن من الحكمة الإلهية أن يختار من يبلغ بتعاليمه من هو أصدق القوم وأفضلهم على الإطلاق، ولذلك يعرف هذا بأنه رسول إذا سلّم بوجود الرسالة أصلاً. ومن ثم يجب أن يعلم أنّ هذه المعجزات لا تظهر إلا على يد رسول فقط. فيشير ابن رشد أن أصول

(¹) ابن سينا (1954)، **أحوال النفس أو رسالة في النفس وبقائها ومعادها ورسائل أخرى** ، تحقيق الدكتور فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ص118، 119.

(²) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص155.

(³) ابن رشد، **تلخيص الحاس والمحسوس**، ص228.

المتكلمين في إثبات النبوات والمعجزات لا تفيد في اليقين في شيء، فهي لا تصلح للجمهور ولا العلماء. "فمن هذه الأشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز، وذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، أعنى الإمكان الذي هو جهل، ثم صحّحوا هذه القضية، أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول، وليس يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها، وعلى المرسَل. وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع أنّه إلهيّ أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلاّ من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب، بل إنّما يدل على أنّ هذا الرسول إذا سلّم أنّ الرسالة أمر موجود، وأنّه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول"[1].

أمّا الأصل الثاني الذي اعتمده المتكلمون في إثبات النبوة، هو قياس الغائب على الشاهد، إذ كان بالإمكان لملك من ملوك الدنيا، أن يبعث رسولاً يبلغ أوامر ملوكية، وأظهر لهم من علامات هذا الملك الذي أرسله ما يؤيد صدق حديثه إليهم أفلا يصدقوه؟، فإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة لملوك الدنيا، أفلا يكون ذلك ممكناً بل واجباً على البشر تصديق مثل هذا الرسول الذي يبعثه ملك الملوك وخالقهم جميعاً. يرى ابن رشد أن هذا الأصل لا يليق إلا بالجمهور، أمّا بالنسبة للعلماء، فبعيد كل البعد عن اليقين البرهاني الذي هو سبيلهم، لأن فيه اختلال. "قالوا: وإذا كان هذا المعنى قد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد، وكان أيضاً يظهر في الشاهد أنّه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال: أيها الناس إنّي رسول الملك إليكم، وظهرت عليه علامة من علامات الملك يجب أن يعترف بأنّ دعوى ذلك الرسول صحيحة. وقالوا هذه العلامة ظهور المعجزة على يدي الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة، وهي لائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه الأصول"[2].

اعتمد ابن رشد في إثبات الرسالة على مقدمتين، "أحدهما أن هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة، والثانية أن كل مَن ظهرت على يديه معجزة فهو نبي، فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي" [3]. فيرى ابن رشد في البداية، أن إثبات وجود المعجزة على يد الرسول يكون واضحاً من خلال تتبعنا لهذه المعجزات بواسطة الحس، "فأمّا المقدمة القائلة أنّ هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا إنّ هذه المقدمة تؤخذ من الحس، بعد أن نسلم أنّ ههنا أفعالاً تظهر على أيدي المخلوقين، ونقطع قطعاً أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من

---

[1]- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص112.
[2]- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص109.
[3]- المصدر نفسه، ص110.

الصانع، ولا بخاصة من الخواص، وأنّ ما يظهر من ذلك ليس تخيلاً" [1]. أي أنّ تلك الأفعال (المعجزة)، التي يقوم بها النبي، هي ليست من الخيال بشي، وإنّما هي حقيقة واقعة، يمكن أن يحسّها الجميع، ودون أي تأثير خارجي.

يشير ابن رشد في المقدمة الثانية بأنها لا تصح إلا بعد أن نسلّم بوجود الرسل، وأن يعتقد أن المعجزات لا يمكن أن تظهر إلاّ على يدي من صحت رسالته، فيسلم ابن رشد تسليماً بهذه الأمور دون أن يخصصها للعقل، واعتماده في هذا التسليم هو تواتر الأخبار عن هذه المعجزات وهذه الرسالات "هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة، لأنّ هذه طبيعة القول الخبري، أعني أن الذي تبرهن عنده مثلاً أن العالم محدث، فلا بد أن يكون عنده معلوماً بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدث موجود" [2]. فرفض ابن رشد إثبات وجود الرسل عقلاً، لأنه يعتبر ذلك الجواز جهلاً، ولا يطابق الجواز الذي بطبيعة الموجودات، كالحال في جواز نزول المطر أو عدم نزوله"وذلك أنّ الجواز الذي هو من طبيعة الموجود، هو أن يحس أنّ الشيء يوجد مرة، ويفقد أخرىّ كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليًا وباتًا على أنّ هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير، ولا أن تنقلب"[3].

أما عملية تحكيم العقل في معرفة أن هذا الصنف من الناس، هم أنبياء ويضعون الشرائع بوحي من الله، فيرى ابن رشد أن هؤلاء الأنبياء، قد أخبرونا بأمور ماضية وحاضرة ومستقبلة، والمستقبل لم يظهر بعد، فإذا جاء وقت حضورها في الواقع وعلى الحالة التي أخبرونا عنها، فيكون ذلك عن طريق وحي من الله تعالى. "فيعلم بما يُنْذَرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على صفة التي أنذروا بها، وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يؤمرون به من أفعال، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم، وذلك أن الخارق المعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع ، دل على أن وضعها لم يكن بتعليم، وإنما كان بوحي من الله، وهو المسمى نبوّة" [4]. "وهكذا فإن المعجز في العلم والعمل هو دلالة القطعية على صفة النبوّة. وليس المعجز إذن عند ابن رشد خارقاً للعادة أو لنواميس الطبيعة، بل هو شيء يدخل ضمن نطاق المعرفة الطبيعية التي تأتي الإنسان من العقل الفعّال"[5].

---

[1] المصدر نفسه، ص110.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص 111.

[4] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص115.

[5] الفاخوري،حنا،وخليل الجر،(1982)،**تاريخ الفلسفة العربية**،ج2،دار خليل،بيروت، ص459.

هناك علاقة بين المعجزات والنبوات عند ابن رشد، فلا يمكن التسليم بوجود أحدهما دون الأخرى، فاعتمد في إثبات النبوات بإثبات المعجزات، فحاول في هذه المسألة أن يرتقي من التسليم الحسي المادي، إلى مستوى التسليم البرهان العقلي، الذي يتناسب مع النخبة ،وهم العلماء والحكماء، دون أن يمس جوهرها الغيبي الإلهي، لأنه يعتبرها من أصول الشرائع التي هي أساس الإصلاح في المجتمع، وأنها خارج نطاق الإدراك البشري، ولا يستطيع إنسان مهما أوتي من عقل وخبرة وحكمة، أن ينال منها. وكل إنسان يجحد بهذه الأصول فهو يحتاج إلى الأدب، وإذا لم يرتدع وجب قتله. "فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل، في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد...، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها ،ولابد الواضع لها، فإن جحدها والمناظر فيها مبطل لوجود الإنسان،ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهيّة تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع"[1].

يقوم تصور ابن رشد للمعجزات على التمييز بين نوعين من المعجزات: المعجز البرّاني، والمعجز المناسب، فالأول يناسب الجمهور الذي تحكم تصوره وهي الطريقة الخيالية، أما الثاني فهو يتماشى مع ما جاء في النص القرآني ،ولا يناقض التصور العقلي.

المعجز البرّاني:

يقتصر المعجز البراني عند ابن رشد على أصحاب الوعظ أو الجمهور الذين لا طاقة لهم في فهم معاني المعجز المناسب ،وهوالقرآن الكريم، لأنه يحتوي على آيات لا يفهمها إلا الله والراسخون في العلم. "وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلاّ منهم، كان المعجز دليلاً على تصديق النبي، أعني المعجز البرّاني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيًّا، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط"[2]. يشير ابن رشد هنا إلى الخوارق التي قام بها الأنبياء عليهم السلام من معجزات، كانقلاب العصا إلى ثعبان، وإحياء الموتى، وإبراء الأبرص وغيرها من معجزات،

---

[1]- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص354، 355.
[2]- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص120.

لإثبات نبواتهم للناس كافة. إلا أن ابن رشد يرى أن هذا المعجز لا يتناسب مع العلماء، لأنه فوق طاقة الإنسان العقلية، ولأنه بعيد عن قياس العقل، بسبب أنه لا يتكرر في كل زمان ومكان.

المعجز المناسب:

هو القرآن الكريم عند ابن رشد، الذي تضمن في آياته الطريق الصحيح في إثبات الرسالة التي بلّغها محمد، والذي يتناسب مع أصناف مراتب الناس كافة، وهو خالد بحقائقه الأزلية. وقد تحدى جميع العقول على أن يأتوا بمثله، أو يثبتوا على غير الذي نادى به.
فالمعجزة الحقيقية عند ابن رشد هي القرآن الكريم، وهو الطريق الصحيح الذي دعا إليه الشرع في إثبات صحة تعاليم السماء. "والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء، فإنّ تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور، ولكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنّما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب لا المعجز البراني"( ).

يُبيّن ابن رشد مدى صدق هذه المعجزة كونها موجودة بين أيدينا دائماً، وأن قضاياه ثابتة لا تتغير، ومع ثبات معانيه وأوامره، نجد ضماناً للسعادة الإنسانية في الدنيا والآخرة "وإذا تأملت المعجزات التي صحّ وجودها، وجدتها من هذا الجنس، وأبيَنها في ذلك كتاب الله العزيز، الذي لم يكن كونها خارقاً عن طريق السماع، كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد، ويوجد إلى يوم القيامة"( ).

يرى ابن رشد أن الحقيقة في إعجاز القرآن ينبني على أصلين؛ الأول "أن الصنف الذين يسمون رسلاً وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم إنساني" ( )، أما الأصل الثاني "أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية" ( ).

فاعتقد ابن رشد اعتقاداً يقينيًا بأن التعاليم التي تضمنها القرآن، شاملة للأمور العلمية والعملية. لا يمكن تعلمها واكتسابها أبداً، فلا بد من التسليم بها عن طريق الوحي فقط، لأن هناك قضايا في القرآن الكريم، تخبرنا أموراً غيبية لا يدركها الحس والعقل، وأن الأسلوب الذي اتبعه الله في نظم تعاليمه، وبثها في القرآن الكريم، هو أسلوب خارج عن جميع الأساليب التي ينظم بها البشر، بطريقتهم الخاصة التي يؤسسها الفكر عن رؤية وخبرة. "أحدها أن يعلم أن الشرائع

( )-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
( )-ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص347.
( )-ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص114.
( )- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل بوحي، والثاني ما تضمن من الإعلام بالغيوب، والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية"(1).

يتساءل ابن رشد كيف يمكننا معرفة أن هذه الشرائع التي فيها العملية والعلمية، هي بوحي من الله؟ يرى ابن رشد أن "معرفة وضع الشرائع، ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله والسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني ،وبالأمور الإرادية التي يتوصل بها إلى السعادة وهي الخيرات والحسنات، وأمّا الأمور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروي وهي الشرور والسيئات"(2). حاول ابن رشد أن يلتمس من الحلول العقلية في بعض المسائل. فقارن بينها وبين القضايا والمسلمات التي تجري في بعض العلوم، كالطب مثلاً. إذ يرى أن هناك كثيراً من الأدوية التي يشخصها الأطباء لمرضاهم، لا تفيد حسبما اتفق، فلا بدّ من مقادير مخصصة يحددها الطبيب، لكي تقوم بعملية الشفاء. وكذلك التعاليم الشرعية فهي محددة، وبمقادير، كالصلوات والفرائض الأخرى التي سنّها النبي محمد بوحي من الله. والإنسان لا يمكنه مهما كان شأنه، أن يفسر هذا التحديد في الفرائض الشرعية، وهذا بيّن لكل من أوتي الخبرة والعقل السليم، وخاصة عندما يعلم أن هذا التعاليم التي نادى بها النبي، وهو أميّ لا يعرف الكتابة والقراءة(3).

يتوصل ابن رشد إلى أن المعجز القرآني، تنفرد بخصائص تميزه عن بقية الشرائع الأخرى عند المقارنة معها، إذ يرى أنه إذا "تأمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع، وجدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير مثناة" (4). لذلك كانت معجزة النبي محمد ليست من نوع المعجزات التي نادى بها الأنبياء. "وأمّا القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب"(5). فيعطي ابن رشد مثال رجلين ادعيا مهنة الطب، فكان طريق الأول هو البرهان، وطريق الطبيب الثاني السحر والشعوذة، وتمّ على يدهما ذلك حسياً، لصدقنا بفعليهما من حيث الحس، ولكن لا نطلب الطب أو نصدقه إلا من الطريق الأول وهو البرهان، لأنّه الطريق المشترك والصحيح والمؤدي إلى اليقين(6).

---

(1)- المصدر نفسه، ص116.
(2)-المصدر نفسه، ص116، 117.
(3)-انظر: المصدر نفسه، ص 117.
(4)-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص118.
(5)-المصدر نفسه، ص119.
(6)-المصدر نفسه، ص119.

يؤكد ابن رشد أنّ العلم المتلقى من قبل الوحي "إنما جاء متممّا لعلوم العقل. أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان من قبل وحي" ( ). والعجز عند ابن رشد نوعان: عجز بإطلاق وهو ما ليس في طبيعة العقل أن يدركه. وعجز بحسب طبيعة صنف من الناس وهو في الفطرة أو نتيجة جهل.

"وهذا العجز: إمّا أن يكون في الفطرة، وإمّا أن يكون الأمر عارض من خارج، من عدم تعلم"( ). فالوحي عنده هو رحمة لجميع هذه الأصناف.

النبيّ عند ابن رشد حكيم، وليس كل حكيم نبي"وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي. والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجوب الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية" ( ) إذن، هناك أمور لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها عند ابن رشد، ولا بدّ من الاستعانة بالوحي فيها مثل معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الحياة الدنيا والآخرة، ووسائل هذه السعادة، وأسباب هذا الشقاء. فسعادة الإنسان التي هي الغاية المشتركة بين مباحث الفلسفة والدين، تبنى على أسس أخلاقية وفضائل عملية، ولا سبيل إلى معرفة هذه وتمكينها في النفس في رأى ابن رشد إلاّ بمعرفة الله، وتعظيمه عن طريق ما أتت به الأديان من شعائر. ومثل هذه لا تعرف إلا من الشرع والوحي الذي جاء حسب ابن رشد متمّماً لعلم العقل فكل ما عجز عنه العقل أفاد به الله الإنسان من قبل الوحي. وهو ما يحيلنا إلى النظر في العقل كمعيار وأداة الحقيقة ( ).

معيار الحقيقة (الفلسفة والدين):

يشير ابن رشد إلى الحقيقة بأنّ لها وجود قائم، ولنا سبيل يفضي إليها، غير أنّه لا يمكن أن نعتبر طلب الحقيقة والبحث عنها أمرين مرتبطين بطبيعة الفطرة الإنسانية، وليسا أمرين تمتاز بهما فئة خاصة من الناس، وإنما الحقيقة يطلبها كل إنسان وصل إلى الإدراك الكامل. من خلال ذلك يؤكد ابن رشد أنّ الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته كما أدركه الشرع، استوى الإدراكان، وكان ذلك أتمّ أنواع المعرفة، وإن لم تدركه على الوجه الذي أراده الشرع، علمت بقصور العقل الإنساني عنه، وتعلن الفلسفة أن ذلك الأمر يدركه الشرع فقط.

( ) ـابن رشد، تهافت التهافت، ص171.
( )ـالمصدر نفسه، ص171.
( )ـالمصدر نفسه، ص395.
( )ـالتليلي،عبد الرحمان،(1998)،**ابن رشد الفيلسوف العالم** ،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إدارة برامج الثقافة والاتصال،تونس، ص148.

فحقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة عند ابن رشد شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر. فذهب يظهر العلاقة بين الشريعة والحكمة، ويثبت أن الفلسفة والمنطق ليسا محرمين في الشرع بل هما مبحثان وواجبان أيضاً. فبدأ ابن رشد بتحديد معنى الفلسفة قائلاً"فعل "الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" (١). فالشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به ،فذلك بين في غير من آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى:﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾(الحشر:2).

فهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً عند ابن رشد ومثل قوله تعالى:﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ﴾ (الأعراف:185).

أمّا هذه الآية فعلق عليها ابن رشد بأنها نص بالحث على النظر في جميع الموجودات.

ويقر ابن رشد بأن الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات واعتبارها، وهذا الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس ولمّا كان القياس أنواعاً، لزم أن يكون النوع الذي دعا إليه الشرع هو أتم أنواع القياس وهو البرهاني. ولمّا كان الفقيه الذي يعتمد على القياس الشرعي في استنباط الأحكام، "وكان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله، تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي"(٢).

فالقياس البرهاني هو قياس يثبت صدق نتائجه معتمداً على مقدمات حادثة أو مسلم بها كأنها حادثة. أما القياس الجدلي فمقدماته ظنيّة، لذا فنتائجه ظنية أيضاً، والخطابي مركب من مقدمات عاطفية لذا فنتائجه تتبع مقدماته. أمّا القياس المغالطي فهو يبدأ بمقدمات صادقة أو شبه صادقة، وينتهي إلى نتائج غير مقبولة، أمّا من حيث الشكل فهو صحيح.

رفض ابن رشد القول بأن استعمال القياس بدعة في الإسلام، بحجة أنّه لم يوجد في الصدر الأول، فإن النظر في القياس الفقهي لم يكن في أول الإسلام، بل إنه شيء استنبط بعد الصدر الأول. كما دعا ابن رشد إلى ضرورة أن يستعين المتأخر بمن سبقه في هذا المجال لتكتمل به معرفته، إذ يستحيل على شخص أن يقف بمفرده على جميع أنواع المعرفة، فيجب أن يستعين بما قاله من تقدمنا. وبالتالي يؤكد ابن رشد على ضرورة الاستعانة بآراء الأقدمين حتى وإن كانوا غير مسلمين. واختيار ما يقره المنطق في مذهبهم. وإذا أخل البعض الذين نظروا في

(١)-ابن رشد، **فصل المقال**، ص24.
(٢)-ابن رشد، **فصل المقال**، ص24.

كتب الحكمة لنقص في فطرتهم، أو لأنهم لم يجدوا معلماً يرشدهم إلى ما فيها، فلا يجوز منع النظر فيها من هو أصل لها، "مثل من مَنَع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات (من العطش)، لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش (أمرٌ) ذاتي وضروري" ( ).

لقد رأى ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر في الفلسفة والأخذ بالمنطق، وكذلك أوجب الشرع النظر في كتب الحكمة، ودعم رأيه في ذلك بآيات كثيرة من القرآن. وبالمقارنة مع صناعة الفقه، إذ يحق للفقيه أن يستخدم القياس الفقهي، فيحق لصاحب البرهان أن يستخدم القياس البرهاني. فغاية الحكمة عند ابن رشد هي سعادة بعض الناس، لذلك فهي تعتمد طريقاً برهانياً يختص بأهل البرهان دون غيرهم. أمّا الشريعة فغايتها سعادة كل الناس. لذلك يجزم بأنّ النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع لأن "الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"( ) لأن العلم موافق للدين، كما أن الدين موافق للعلم.

نجد ابن رشد فضل أهل البرهان على ما سواهم، إذ أنهم أهل الحكمة، فما دمنا قد نادينا بالتأويل، فإن هذا التأويل كفيل بحل الخلافات التي قد تبدو أول الأمر بين الفلسفة والشرع، إذ التأويل أصلاً منزع عقلي. وهو من أهم المطالب التي يتمسك بها أهل البرهان، أي الفلاسفة ( ). كما يؤكد ابن رشد على أن الحقيقة واحدة، وإدراك العلماء هذه الحقيقة يختلف عن إدراك العامة لها، وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة يعود إلى المستوى المعرفي للفرد، لا إلى شيء آخر ( ).

سعى ابن رشد إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، فدعا إلى التأويل حتى يتمكن من هذا التوفيق، ولكن عليه أن يبرهن أولاً أن مسألة التأويل يقرها الشرع، وأنها واجب على الفلاسفة ومن حقهم فيقدم دليلاً بالاستناد إلى القرآن حيث وجد الآية التي تقول: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ ﴾ (آل عمران: 7).

فالراسخون في العلم عند ابن رشد هم الفلاسفة أو البرهانيون. فَكون الفقهاء يستخدمون التأويل في الكثير من الأحكام الفقهية، فالحري أن يستخدمه الفلاسفة الذين يبحثون في الحكم

( ) المصدر نفسه، ص30.

( ) ابن رشد، **فصل المقال**، ص31-32.

( ) العراقي، عاطف، (1993)، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، ط5، دار المعارف، القاهرة، ص313. وانظر: المصباحي، محمد، (2007)، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، بيروت، ص125.

( ) الجابري، محمد عابد، (1993)، **نحن والتراث**، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص247.

على الوجود بأنه هكذا وليس هكذا. فالتأويل إذاً واجب شرعي وهو حق للفلاسفة عند ابن رشد، لكن على الفلاسفة أن يتقيدوا بمعنى التأويل الحقيقي، وأن يستخدم استخداماً صحيحاً.

"لا يقصد ابن رشد بالتأويل، اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك التي يتضمنها القول الديني نفسه، إمّا تصريحاً وإمّا تلميحاً. فالتأويل في جوهره هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، هو البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية،وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي، والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه هي القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن، وبذلك يكون التأويل صناعة لغوية في جزء منه"( ). أو كما يقول ابن رشد "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه،أو (بسببه)، أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي (عددت) في تعريف أصناف الكلام المجازي" ( ).

وضع ابن رشد قواعد وشروطًا محددة يتوجب على المؤول أن يلتزم بها، والقاعدة الأهم بهذا الشأن هي التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن. والثانية تتمثل بالوحدة الداخلية للخطاب الدينيّ. والثالثة تبرز بمراعاة المستوى المعرفيّ لمن يوجه إليه التأويل.

يقسم ابن رشد الشريعة قسمين: الظاهر والمؤول، فالظاهر منها فرض الجمهور، والمؤول فرض العلماء. لأن هناك أشياء خفية لا يمكن أن تدرك إلا بالبرهان. وبما أن كثيرًا من الناس لا يستطيعون إدراكها برهانياً، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال. إذاً فالظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان. وهذا ما أدى بابن رشد إلى ضرورة التأويل. ولكن ليس كل إنسان يؤول ما يريد من النصوص، أو يصرح لمن يشاء. فقسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أقسام من حيث العلم بالشريعة والإيمان بها:

١ - صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب.

٢ - صنف من أهل التأويل وهم الجدليون بالطبع، أو بالطبع والعادة.

٣ - أهل التأويل اليقينيّ وهم البرهانيون بالطبع والصناعة (الحكمة).

( )-الجابري،محمد عابد،(1979)،**أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**،دار النشر المغربية، دار البيضاء، ص120.

( )-ابن رشد، فصل المقال، ص32.

السبب الذي دفع ابن رشد إلى هذه التفرقة بين الناس في الفهم، هو قوله بأن الشرع أحياناً يصرح بالحقائق التي يسهل إدراكها عند الجميع؛ العام ة منهم والخاصة والمتوسطين. وحينئذ فلا يحتاج الأمر إلى تأويل. ولكن أحياناً ما تكون الحقائق التي يريد الشرع تفهيمها للناس صعبه، فحينئذ يلجأ إلى أسلوب مجازي، أو مزيج من الحقيقة والمجاز بحيث يفهم العوام من هذا الأسلوب ما يلتئم مع مداركهم. وأما الخاصّة فيصلون إلى تلك الحقائق عن طريق فهم المجاز، وردّه إلى أصله، بتأويل العبارات الواردة في الشرع وإدراك مغزاها الحقيقيّ. من هنا نستطيع أن نفهم الحاجة إلى الفلسفة والتفلسُف [1].

هدف ابن رشد من التأويل هو هدف نظري وعملي:

الهدف النظري:

"غاية ابن رشد هو التصدي لكل خلط بين الاقوال؛ القول العملي والقول الجدلي والقول الشعري الخطابي. فالهدف هو التمييز بين الحكمة والكلام والخطاب الجهوري"[2].

الهدف العملي:

"ربط كل طبقة بالقول الذي يتماشى معها، وتحديد المجال الذي يبث فيه هذا القول. إن هذين الهدفين النظري والعملي مرتبطان ببعضهما ارتباطاً كاملاً، لأن التأويل الكلامي يؤدي إلى الخلط بين مختلف أشكال الخطاب، وهو بالتالي ينزل بما هو خاص بالحكمة إلى الجمهور، ويدمج القول الجدلي والشعري والخطابي في القول البرهاني، فينسب إلى الفلسفة مسائل هي بعيدة عنها كل البعد؛ فيربك الخاصة والعامة، ويوجه هذه الأخيرة نحو معاداة الحكمة باعتبارها زندقة وكفراً"[3].

لقد وضع ابن رشد قواعد للتأويل حتى لا يتسرب إليه الفوضى، فحدد النصوص التي يجب تأويلها، وحدد من لهم الحق في القيام بالتأويل، وهم الفلاسفة، كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل ،وهم الخاصة وليسوا العامة كما يؤكد ابن رشد على الموضوعات التي لا يجوز التأويل فيها هي الأصول الثابتة وهي: الإقرار بالله تبارك وتعالى...وبالنبوّات، وبالسعادة الأخرويّة والشقاء الأخرويّ.

أما النصوص التي يجب تأويلها، وهي النصوص التي جاء ظاهرها مخالفاً لأحكام القياس البرهاني، فالأخذ بظاهرها كفر وترك تأويلها كفر، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول. كما يشير ابن رشد إلى النصوص التي يجوز تأويلها، وهو صنف من

---

[1]- شاهين،مصطفى،(1991)،**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**،دار الثقافةللنشر والتوزيع، القاهرة،ص280.
[2]- الزواري، رضا،(2005)، **المخيلة والدين عند ابن رشد**، المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، ص245.
[3]- المصدر نفسه، ص254.

النصوص متردد بين الصنفين السابقين، يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي يجب تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر.

يؤسس ابن رشد نظريتة في التأويل على مبادئ ثلاثة رئيسية:

المبدأ الأول:

"يؤكد أن العقل الديني هو دوماً على وفاق مع ما يقرره العقل. إما بمراعاة الظاهر فقط، وإما بتأويل الشيء الذي يعني أن الحقيقة واحدة، وأن الخلاف بين القول الديني والقول الفلسفي بغض النظر عن مبادئ كل منهما يتعلق فقط بطريقة التعبير عن الحقيقة والإفصاح عنها، إذ الوحي يعتمد على الاستعانة بالحس والخيال، أما العقل فيستعمل البرهان"[1].

المبدأ الثاني:

يفسر القرآن بعضه بعضاً. "إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه الشرع ما يشهدُ بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد" [2]. يقصد ابن رشد هنا، "إنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، فلابد من وجود آيه أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى. من هنا كان التأويل معناه، إعادة بناء القول الديني بناءً عقلياً مع احترام وحدته الداخلية"[3].

المبدأ الثالث:

يقر ابن رشد أن الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لايجوز أبداً تأويلها. وهذه المبادئ هي[4]:

1- الإقرار بالله.

2- الإقرار بالنبوات.

3- الإقرار باليوم الآخر.

يؤكد ابن رشد هنا، "بأنه لا يجوز تأويل الآيات التي تدعو إلى الإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، أما ماعدا ذلك، أي ما يترتب من هذه المبادئ من نتائج ومقدمات يعبر القول الديني عنها في الغالب تعبيراً مجازياً حسياً، فهي قابلة لتأويل" [5]. ولكن ضمن شروط وقواعد يمكن إجمالها في ثلاثة رئيسية:

١ - احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.

٢ -احترام الوحدة الداخلية للقول الديني.

---

[1]-انظر:الجابري،محمد عابد،(1980)،**نحن والتراث قراءات في تراثنا الفلسفي** ،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص275،274.

[2]-ابن رشد، **فصل المقال**، ص33.

[3]-انظر: محمد الجابري، **نحن والتراث**، ص275.

[4]-ابن رشد، **فصل المقال**، ص45.

[5]-انظر: محمد الجابري، **نحن والتراث**، ص276.

٣ -مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل."من هنا كان التأويل و مخاطبة الناس حسب عقولهم، أي حسب مستواهم الفكري والمعرفي" [1].

يتهم ابن رشد الغزالي بأنه أشاع التأويل في أوساط الخطابيين والجدليين، حيث أفسد إيمانهم وأساء إلى الشريعة والحكمة معاً. لذلك عاب عليه ما صرح به للعامة من الناس من أمور لا تليق إلا بالخاصة. وقد استدل ابن رشد على صحة تفريقه بين العامة والخاصة من الناس بقوله "مثل ما روي عن البخاري عن علي (بن أبي طالب) رضي الله عنه، أنه قال "حدّثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكذّب الله ورسوله؟؟" [2].

تتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة عند ابن رشد، لأنّ لكل منها غرضة الذي يرمى إليه،والعلاقة بينهما، كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي. والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتاً. أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق، وهي في الوقت نفسه أسمى دين،لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود [3].

بهذا النوع من التأويل يستطيع الفيلسوف فهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع العالم الديني إضفاء ما يلزم من المعقولية والصرامة المنطقية على معاني القول الديني،وبذلك يدركان أنهما على وفاق، وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة، وأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، لآن كلاً منهما يطالب الحق،"فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له" [4].

"أما هذا الحق الذي ينشده الدين والفلسفة ليس شيئاً آخر غير الفضيلة. إلاّ أنّ هناك فارقًا، وهو أنّ الدين يطلب الفضيلة العملية عن طريق حمل الناس على السلوك الفاضل مباشرة. أما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العملية عن طريق النظرية التي تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل" [5].

---

[1]-المصدر نفسه، الصفحه نفسها.
[2]-ابن رشد، فصل المقال، ص35.
[3]-ج.دي بور،(1981)،**تاريخ الفسفة في الإسلام**،ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة،ط5،دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص397.
[4]-ابن رشد، **فصل المقال**، ص31,32.
[5]-الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص279.

الخاتمـــــة

تبدأ المعرفة عند ابن رشد بالإدراك الحسي، فالمعرفة تتأسس بداية على إدراك الأشياء بالحواس باعتبارها أول مراتب المعرفة، ثم الترقي من صور الموجودات الحسية إلى وجود هذه الصور في الخيال على نحو أرقى من وجودها في الحس، ثم ترتفع إلى وجودها في العقل وجوداً أشرف من وجودها في الحسّ والخيال. فالعقل عند ابن رشد هو إدراك الموجودات بأسبابها؛ لأنّ من رفع الأسباب، كحال من رفع العقل.

فالمعرفة عند ابن رشد من نتاج العقل، ويشترط في جودها مادة المعرفة وهي العالم الخارجي المستقل عن أفكارنا استقلالاً موضوعياً. وهي عقلية لأنها من ذات عارفه هي النفس الناطقة، وتتم المعرفة بمساعدة العقل الفعّال الذي هو ملازم للنفس من حيث هو علة الإدراك فيها وهو الذي يقوم بدعم انتزاع ما هو مشترك من الجزئيات فيجرده عن مادته حتى يجعله معقولاً بالفعل، وهذا العقل الفعّال مفارق من جهة أخرى لكونه خال من المادة تماماً.

رفض ابن رشد فكرة أن هناك أفكاراً فطرية رفضاً تاماً. لأن المعقول عنده يحصل عن طريق واحد وهو الحسّ وحده. الأمر الذي يجعل المعرفة لا تتحقق إلاّ إذا كان موضوعاً من موضوعات الحسّ، قد وجد ابن رشد معضلة بيان مصدر للمعقولات الأولى التي يقول عنها أنه لا يعرف من أين حصلت وكيف حصلت.

اعتمد ابن رشد على الحس والعقل في بناء مذهب متكامل يقوم على التجربة، ويؤدي مبدأ السببية دوراً رئيساً في حصول أي معرفة. والتعرض لمبدأ السببية عند ابن رشد هو تعرض للأسس التي يقوم عليها العلم والفلسفة، ويكون العامل الأساسي لهدم كل ما يبنى عليه كل تفكير فلسفي عقلي. فجعل التخليّ عن مبدأ السببية مساوٍ للتخلي عن كل معرفة ثابتة سواء أكانت دينية أم فلسفية إذ لابد لكل معرفة من دليل. ولابد لكل دليل من أسباب تبرز صحته، وبالتالي؛ يقر ابن رشد العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.

تعد مسألة النفس من أعقد المسائل عند ابن رشد، ويرى أن حلّها ليس من اليسير،ولا يستطيع البحث فيها إلا العلماء والراسخون في العلم. تتبع بن رشد آراء القدماء في مسألة النفس لكي يصل إلى حل مُرضٍ بين الدين والفلسفة؛ فقدّم تعريفًا قال فيها: إنّها جوهر روحيّ قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم، أو إنّها ذات روحية مستقلة تستخدم الجسم كآلة لها. أي أن النفس هي ذات مستقلة تدبر الجسم، وهي في الوقت نفسه صورته، وكذلك لا وجود لها إلاّ به.

ويؤكد ابن رشد أنّ المعرفة الإنسانية أصلها الواقع المحسوس، لأنّ العلم اليقينيّ هو معرفة الشيء على ما هو عليه، والعلم تابع لطبيعة الموجود. فالواقع هو مصدر المعرفة والمؤثر فينا بمتغيراته، كما أن الواقع نفسه يعكس التغيرات والتطورات التي تطرأ على العلم

والمعرفة. فهذا التغيّر والتطور الذي يحدث دائماً في الواقع، هو علة التغير والتطور في المعلوم، وبذلك تبدو المعرفة عند ابن رشد خليطاً من الذاتيّة والموضوعية.

سعى ابن رشد لإدراك الحقيقة بوساطة العقل. فيعتبر العقل الأساس الذي يعتمد عليه لإدراك الحقيقة، والعقل هو ما يتميز به الإنسان عن سائر المخلوقات. فالعقل هو الوسيلة الوحيدة التي ندرك بها حقائق الدين وحقائق الطبيعة. فالعقل هنا عند ابن رشد هو منهج في النظر، وطريقه في تحصيل المعرفة تسعى لإدراك أنظمة الموجودات وترتيبها وأسبابها.

ولأنّ الفلسفة وليدة العقل يتخذها ابن رشد منهجاً وأسلوباً للوصول لمعرفة الحق والحقيقة؛ واعتمد ابن رشد في ذلك على مذهب أرسطو من ناحية، والعقيدة الإسلامية من ناحية أخرى. هذه النظرة التوفيقية بين الدين والفلسفة، جعلها ابن رشد سمة لنظريته في المعرفة.

المصادر والمراجع

المصادر :

القرآن الكريم .

ابن رشد، (ت 1198)،**تلخيص كتاب النفس** ،ط1،(تحقيق أحمد فؤاد الأهواني)،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (1950).

ــــــــــــــــــــــــــ، **أرسطو طاليس في النفس** ،تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (1954).

ــــــــــــــــــــــــــ، **تلخيص ما بعد الطبيعة**،تحقيق عثمان أمين،ط2،مطبعة الحلمي، القاهرة، (1958).

ــــــــــــــــــــــــــ، **فلسفة ابن رشد** ،الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشورات دار الآفاق الجديدة،بيروت،(1978).

ــــــــــــــــــــــــــ، **رسائل ما بعد الطبيعة** ،تحقيق وضبط رفيق العجم، وجيرار، جهامي،بيروت، دار الفكر اللبناني ـ، (1994).

ــــــــــــــــــــــــــ، **تهافت التهافت**،تحقيق سلمان دينا،دار المعارف بمصر القاهرة، (1968).

ــــــــــــــــــــــــــ، **تهافت التهافت** ، تقديم أحمد شمس الدين،دار الكتب العلمية، بيروت،(2008).

ــــــــــــــــــــــــــ، **تفسير ما بعد الطبيعة**،ج1،تحقيق الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (1938).

ابن سينا، (ت1037)، **أحوال النفس أو رسالة في النفس وبقائها ومعادها ورسائل أخرى** ، تحقيق الدكتور فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،(1954).

أفلاطون،(ت348 ق م)،**فيدون**،ترجمة الناشر والشربيني،ط3، دار المعارف، القاهرة،(1965).

أفلاطون،(ت348 ق م)، **محاورات أفلاطون** ، ترجمة زكي نجيب محفوظ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (1963).

الفارابي،(ت950م)،**آراء أهل المدينة الفاضلة** ،تحقيق البيرنادو،الطبقة الكاثوليكية، بيروت، (1959).

المراجع :

التليلي،عبد الرحمان، (1998)، **ابن رشد الفيلسوف العالم**، تونس، المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم إدارة برامج الثقافة والاتصال.

ج.دي بور،(1981)،**تاريخ الفسفة في الإسلام** ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة،ط 5، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

الجابري، محمد عابد،(1980)، **نحن والتراث قراءات معاصره في تراثنا الفلسفي**،بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

ـــــــــــــــــــــ،(1979)،**أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، دار البيضاء، دار النشر المغربية.

ـــــــــــــــــــــ،(2007)،**ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص**،ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

زيدان، محمود، (1989)،**نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام والفلاسفة الغرب المعاصرين** ، بيروت، دار النهضة.

شاهين،مصطفى،(1991)،**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**،القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

الشرقاوي، محمد، (1997)، **الأسباب والمسببات دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن العربي**، بيروت، دار الجيل.

شمالي، عبده، (1979)، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وأثر رجالها** ، بيروت، دار صادر.

عبده شمالي (1979)، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية** ، وآثار رجالها، ط 5، بيروت، دار جادر.

العراقي، عاطف، (1968)، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، القاهرة ،دار المعارف بمصر.

الفاخوري، حنا، وخليل الجر، (1982)، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، بيروت ،دار الجيل.

فخري، ماجد، (1960)، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، بيروت المطبعة الكاثولوكية .

فروخ، عمر، (1983)، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، بيروت، دار العلم للملايين.

قاسم، محمود(1960)، **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني** ، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.

ـــــــــــــــــــــ،(1969)،**في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.

لطفي،محمد،(1999)، **تاريخ الفلاسفة الإسلام دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن أرائهم الفلسفية**، القاهرة، عالم الكتب.

مراد، بركات محمد، (1988)، **تأملات في فلسفة ابن رشد**، القاهرة ،الصدر للطباعة والنشر.

المصباحي، محمد، (1988)، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، بيروت، المركز الثقافي العربي.

ــــــــــــــــــــــــــــــــ، (2007)، مع ابن رشد، المغرب، دار توبقال للنشر.

الدوريات:

فتحية فاطمي، (2009)، وحدة العقل عند ابن رشد ، **مجلة العلوم الإنسانية**، الجزائر: ع (32).
ص ص 141-153 .

AVERROES "IBN RUSHD" THEORY OF KNOWLEDGE

By

Khalid Hussein Jommah

Supervisor

Dr. Salman Albdour Prof.

ABSTRACT

Ibn Rushd gave the theory of knowledge special attention as the base of philosophy. Although Ibn Rushd did not devote a certain book for the theory of knowledge but he discussed it within his view on the rational soul. This study aimes to explain Ibn Rushd's theory of knowledge by discussing a group of questions concerning the nature of knowledge, its possibility, sources, its limits, and the criterion of truth. To achieve this analytical methodology has been used.

This study tackled the role of sense and mind in knowledge, and showed how the perception occurred, the levels of knowledge and its boundaries, whether the ideas are innate or acquired through experience, the subjectivity or objectivity of knowledge, and the relation between nature and the supernatural. The criterion of truth is based on the idea that the perceived images (forms) have two sort of existence: sensible existence when it is in the matter, and rational existence when abstracted, therefore, correspondence between images and ideas and the external objects is the criterion of truth.

According to Ibn Rushd the mind is either theoretical or practical. Each has its purposes and functions. The process of knowledge, the action of theoretical mind, is linked to the faculty of imagination. Although the perception of images is confined to man, it could be found in the nature of other animals, as a necessity to its survival and safety, "such as weaving to the spiders' and the hexagonal shapes for bees, however, the human beings supersede animals because they perceive these images as Abstracted ideas.

The practical mind perceived the imagined images that are linked to his actions, and to the practical virtues, such as courage, loyalty, friendship, because these virtues are connected to an imaginary assessing of what should be done in a certain

situation and certain manner, while the theoretical mind perceives the universals without linking them with action. These universals, could not be perceived, unless man possesses the faculty of thinking.

To perceive such universals man should go through many stages, starts with the images of simple elements, then the images of the similar objects, by senses and imagination. Hence knowledge starts with sense data, i.e sense experience and imagination.

Therefore, universals should be preceded by sense and imagination. They totally depend on these faculties. Sense and imagination need the faculty of memory to keep the repetition of sensation, which leads to the creation of the universals, which means that "such universals occur in time".

Ibn Rushd's ascending from the experience to the mental knowledge remains within the idea of the unity of the rational soul. These powers of the soul are strongly linked together, and this connection between them takes two forms: first from their being, and the second is from knowledge and perception. This linkage between the powers is strengthened due to the functions of the soul.